المغني

في أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

المجلد الرابع

١١

التكليف

منشورات
محمد علي بيضون
دار الكتب العلمية
DKi
بيروت - لبنان

المغني

في

أبواب التوحيد والعدل

للقاضي عبد الجبار

أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الأسدآبادي

المتوفى ٤١٥ هـ

دراسة وتحقيق

الدكتور خضر محمد نبها

الجزء الحادي عشر

التكليف

دار الكتب العلمية

Dar Al-Kotob Al-ilmiyah

DKI

أسسها محمد علي بيضون سنة 1971 بيروت - لبنان

Est. by Mohammad Ali Baydoun 1971 Beirut - Lebanon

Établie par Mohamad Ali Baydoun 1971 Beyrouth - Liban

الكتاب : المغني في أبواب التوحيد والعدل

Title : **Al-Muğnī fī Abwâb AL-Tawhīd wa al-ʿAdl**

التصنيف : علم كلام

Classification: Theology

المؤلف :القاضي عبد الجبار

Author : Al-Qadi Abd Al-Jabbar

المحقق :الدكتور محمد خضر نبها

Editor : Dr.Mohammed Khodor Nabha

الناشر : دار الكتـــب العلميـــة - بيـــروت

Publisher: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut

Pages : 5680 — **عدد الصفحات:** 5680

Size : 17* 24 cm — **قياس الصفحات:** 17* 24 cm

Year : 2012 A.D. -1433 H. — **سنة الطباعة :** 2012 م - 1433هـ

Printed in : Lebanon — **بلد الطباعة** : لبنـــان

Edition : 1st — **الطبعة** : الأولى

http://www.al-ilmiyah.com info@al-ilmiyah.com sales@al-ilmiyah.com baydoun@al-ilmiyah.com

DKI
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah
Est. by Mohamad Ali Baydoun
1971 Beirut - Lebanon

Aramoun, al-Quebbah,
Dar Al-Kotob Al-ilmiyah Bldg.
Tel : +961 5 804 810/11/12
Fax: +961 5 804813
P.o.Box: 11-9424 Beirut-Lebanon,
Riyad al-Soloh Beirut 1107 2290

عرمون، القبة، مبنى دار الكتب العلمية
هاتف: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٠/١١/١٢
فاكس: +٩٦١ ٥ ٨٠٤٨١٣
ص.ب: ١١-٩٤٢٤ بيروت-لبنان
رياض الصلح-بيروت ١١٠٧٢٢٩٠

ISBN 978-2-7451-5773-7
ISBN 2-7451-5773-6

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

مقدّمة التحقيق

بتوفيقٍ من الله تعالى وتسديده، نشرتُ منذ سنوات «موسوعة تفاسير المعتزلة»، في ستة أجزاء[1]. وحين العمل على هذه الموسوعة لفت انتباهي القاضي عبد الجبَّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، لِما يمثّله من خلاصة مدرسية للكلام الاعتزالي.

وفي هذه الحالة من التأمّل والانتباه، عَرَضَ عليَّ صديقي العزيز الحاجّ محمد علي بيضون، نشر موسوعة القاضي عبد الجبّار الكلامية والموسومة باسم «المغني في أبواب التوحيد والعدل»، وشَرَطَ أن يكون نشرها بمنهجية علمية، ليستفيد منها الباحث والقارىء معًا، لأنه من المعلوم أن كتاب «المغني» صدر منذ ستِّينيات القرن الماضي في مصر، بعناية المرحوم الدكتور طٰه حسين، وكانت نشرةً ضابطةً فقط للنص الأصلي، دون الالتفات إلى الأمور البحثية الأخرى، فكان كتاب «المغني» كمخزن كبير يحتوي على الكثير من المقتنيات الثمينة دون معرفتنا بها، وبجرأة أقول: إن نشرتنا هذه أخرجت كنوز «المغني» على الملأ بعد فقدان طويل لها، لأننا سنجد الآراء العديدة لرجال عصر القاضي وممَّن سبقوه من الفِرَق المتعددة، وتحديدًا آراء شيخه أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) الذي أكثَرَ القاضي عنه النقل، وتمثّل هذه النقولات تبيانًا دقيقًا لآرائه، وقد تشكّل مدخلًا هامًّا لإعادة بناء كتبه المفقودة.

إضافة إلى ذلك، عثرنا في هذه الموسوعة على العشرات من المصادر التي نقل عنها القاضي، وهي اليوم مفقودة ولم تصل إلينا، ومن هنا، أهمية نشرتنا هذه والتي تمتاز عن نشرة القاهرة الأُم، بالكشف عن الكنوز المخبوءة في

(١) صدرت عن دار الكتب العلمية، لبنان، ط ١، سنة ٢٠٠٧ م.

هذه الموسوعة، وإظهارها للباحث بشكل مبسط، مع إضافات منهجية وعلمية.

فلذلك، كان العمل على هذه الموسوعة يقوم على الخطوات الآتية:

١ ـ ضبطنا النص كما هو في نشرة القاهرة، ولم نستفِد من مخطوطات «المغني»، لأن الناشر لها مما يُشهَد له بالدقة، والمنهجية التحقيقية، والأمانة العلمية، فلذلك اكتفينا بنشرته الأولى لهذا النص.

٢ ـ وضعنا عناوين للموضوعات التي عالجها القاضي، وهي بمثابة «مفاتيح» لأفكاره، وجعلنا هذه العناوين ضمن معكوفتين هكذا [ ].

٣ ـ أعطينا أرقامًا وعناوين للفصول والأبواب، ووضعنا كل زيادة منّا بين معكوفتين.

٤ ـ شرحنا المصطلحات الكلامية، والفلسفية، والفقهية، والأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان في كل جزء.

٥ ـ وضعنا جزءًا مخصَّصًا للفهارس في آخر هذه الموسوعة، ويشمل فهارس الأعلام، والفِرَق، والمذاهب، والبلدان، والآيات، والأحاديث، والمصادر الواردة في المتن والمصطلحات الكلامية والفلسفية، وهو في الواقع كشّاف سهل لكنوز «المغني».

٦ ـ قمنا بدراسة مقتضبة عن محتوى كل جزء من هذه الموسوعة، وكررنا في كل جزء (هذه المقدمة)، إضافة إلى (المدخل العامّ) الذي عالجنا فيه سيرة القاضي، وكتاب «المغني»، وموقعه من تراث المعتزلة، وغيرها من العموميات الفكرية المتعلقة بموضوعنا.

٧ ـ يصدر لاحقًا، إن شاء الله تعالى، كتابٌ خاصٌّ بمصادر القاضي الواردة في «المغني»، والتي هي في الأعمّ الأغلب مفقودة ولم تصل إلينا، وهذا الكتاب هو عبارة عن النصوص التي نقلها القاضي من هذه المصادر المفقودة، وهي مرتبة كأننا نُعيد بناء النص الأصلي المفقود.

وفي الختام، نحمده تعالى على ما أنعم ووفّق، والشكر موصول للأخ العزيز الحاجّ محمد علي بيضون على نشره هذا السِّفر الكبير، وأتوجه بالحب والتقدير لكل مَن ساعدني في هذا العمل، وإن نسيت فلن أنسى أن أخصّ

بالشكر والامتنان الأخ العزيز أحمد شمس الدين والأخ العزيز بلال اللقّيس على كل ما قدَّماه من مساعدة، وعناية، واهتمام.

والحمد لله ربّ العالمين
خضر محمد نبها
بعلبك ٣٠/٨/ ٢٠١٠

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

القاضي عبد الجبَّار وكتابه «المغني»

أ ـ سيرته:

هو عبد الجبَّار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله الهمداني الأسدآبادي، المكنَّى بأبي الحسن. تلقِّبه المعتزلة «قاضي القضاة»، ولا يطلقون هذا اللقب على سواه، ولا يعنون به عند الإطلاق غيره[١]. لا نعرف تاريخ ميلاده على وجه التحديد، بل نعرف أنه توفي سنة (٤١٥ هـ) بعدما جاوز التسعين، مما يرجِّح ميلاده بين سنة ٣٢٠ و٣٢٤ للهجرة[٢].

وُلِد بهمدان من أعمال فارس[٣]، وكان أبوه حلَّاجًا، وهو من سواد همدان[٤]. وأخذ الحديث عن أبي الحسن بن سلمة القطان (ت ٣٤٥ هـ)، وعبد الرحمٰن بن حمدان الجلاب (ت٣٤٢ هـ)، وعبد الله بن جعفر بن فارس (ت ٣٤٦ هـ)، والزبير بن عبد الواحد الأسدآبادي[٥] (ت ٣٤٧ هـ). وحدَّث القاضي في بغداد لمّا أتاها[٦].

---

(١) السبكي: طبقات الشافعية ٣/ ٢٢٠.

(٢) ابن الأثير: تاريخ الكامل ١٣٨/٩ (طبعة القاهرة).

(٣) وقع الأستاذ مصطفى السَّقَّا، محقِّق الجزء الرابع عشر من المغني (طبعة القاهرة)، بخطأ عجيب، عندما نسب القاضي إلى قبيلة همدان اليمنية، وبنى على هذه النسبة عروبة القاضي. وطبعًا هذا الكلام يُجانِب الصواب، لأن نسبة الهمداني الواردة في ترجمة القاضي، إنما هي تعود إلى مدينة همدان من بلاد الرّيّ جنوب بحر الخزر (قزوين) في إيران اليوم. وليست إلى قبيلة همدان العربية. المغني ١٤/ مقدمة المحقِّق (طبعة القاهرة).

(٤) ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢.

(٥) السُّبكي: طبقات الشافعية الكبرى ٣/ ٢٢٠. (طبعة القاهرة).

(٦) الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ١١/ ١١٣.

وتشير المراجع إلى أنه كان في أول أمره يذهب في الأصول مذهب الأشعرية، وفي الفروع مذهب الشافعي(١). ولكنه مع وروده البصرة تطلّعت نفسه إلى دراسة مذهب المعتزلة، «فحضر مجلس العلماء، ونظر وناظَرَ، فعرف الحق وانقاد له»، على حدّ تعبير ابن المرتضى(٢)، أي أنه ترك الأشعرية واعتنق الاعتزال، بعكس ما فعله الأشعري (ت ٣٢٠ هـ) قبل نصف قرن(٣).

فأخذ القاضي الاعتزال عن شيخه أبي إسحٰق بن عباس البصري، تلميذ أبي هاشم عبد السلام بن محمد الجبّائي.

ثم رحل القاضي عبد الجبار عن البصرة إلى بغداد، ليلقى شيخه الثاني في الاعتزال، أبا عبد الله الحسين بن علي البصري المقيم ببغداد، والمتوفّى بها سنة ٣٦٠ هـ. وقد أقام القاضي عنده مدة مديدة، حتى فاق الأقران، وخرج فريد دهره، كما قال ابن المرتضى في المنية والأمل. ولم يذكر أن له شيوخًا آخرين غير هذين الرجلين من مشايخ المعتزلة.

ولمّا بلغ العقد الرابع من عمره (بعد سنة ٣٦٠ هـ)، ورسخت قدمه في الاعتزال، استدعاه الصاحب بن عبَّاد(٤) (ت ٣٨٥ هـ)، المعروف بسعة علمه وتعاطفه مع المعتزلة، إلى الرّيّ حيث أُوكل إليه تدريس الشريعة والكلام المعتزلي، ثم ولَّاه منصب قاضي القضاة(٥). «وكان الصَّاحب يقول فيه: هو أفضل أهل الأرض؛ ومرة يقول: هو أعلم أهل الأرض»(٦).

---

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧؛ ابن حجر العسقلاني: لسان الميزان ٣/ ٤٧٢؛ تاريخ بغداد ١١/ ١١٨.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦.

(٣) من المعروف أن أبا الحسن الأشعري، مؤسّس المذهب الأشعري، كان معتزليًا، وربيب الجبّائي، لأن الأخير كان زوج أمه. ولكن، بعد أربعين سنة من الاعتزال، ترك الأشعري مذهبه، وروَّج لمذهبه الجديد، أي الأشعرية، حتى غَدَت اليوم المذهب العقائدي الأساس لأكثر مذاهب أهل السُّنّة الفقهية.

(٤) تعرَّف الصاحب بن عبّاد على القاضي عن طريق ابن عيّاش، الذي تتلمذ على يديه القاضي في الاعتزال. كما ذكرنا في سيرته.

(٥) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٦ و٦٧.

(٦) م.ن.

وإذا استثنينا مَيل الصاحب بن عبَّاد إلى الاعتزال، فقد يكون من الصعب أن نقف على ما حدا به إلى استدعاء القاضي عبد الجبار، فالمعروف عن مزاجية الصَّاحب وحِدَّة طبعه وتقلّبه، يرجح أنه كان يفضّل الاستعانة بأدوات طيِّعة تجد نفعها في كظم غيظها، ومُلاينة وليّ نِعمتها. ولئن لم يستسغ القاضي دالَّة الصَّاحب عليه، كما يظهر من رفضه الترحّم عليه بعد وفاته، لعدم صحة توبته، فإن مواقف القاضي العملية لم تكن دائمًا تعكس مواقفه الفكرية، كما يتبيَّن من إثرائه الثَّراء العريض بعد تولِّيه القضاء[١].

ولكن، لم يطل بالقاضي عبد الجبار الحال في مقام الثَّراء، إذ لم يلبث أن أفَل نجمه بعد وفاة الصاحب بن عبّاد. فقد عزله فخر الدولة البويهي من منصبه، وصادر أمواله في جملة ما صادر من أموال الوزير.

ب ـ مؤلَّفاته:

خلف القاضي التصانيف الكثيرة حتى أربَت على أربعمائة ألف ورقة[٢]. وتنوَّعت مصنَّفاته في الكلام، والأمالي، والشروح، والنقض، والجوابات، والخلاف، والمواعظ، حتى قال ابن المرتضى، نقلًا عن الحاكم الجشمي: «إن حصر مصنّفات القاضي كالمتعذّر»[٣].

١ ـ في علوم القرآن والتفسير[٤]:

الأدلة في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في علوم القرآن ـ بيان المتشابه في القرآن ـ التفسير الكبير[٥] ـ التفسير المحيط (ويبدو أن الزمخشري المفسّر المعتزلي قد أفاد من تفسير القاضي عبد الجبار) ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٦].

---

(١) حسني زينة: العقل عند المعتزلة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٨٠، ص ١٥٢.

(٢) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٦٧.

(٣) م.ن. ص ١١٣؛ ويمكن الرجوع لمعرفة ما هو مخطوط من مؤلَّفات القاضي وأماكن المخطوطات، إلى كتاب د. عبد الرحمٰن بدوي: مذاهب الإسلاميين ١/ ٣٨٥ ـ ٣٩١. وأيضًا كتاب د. عبد الكريم عثمان عن القاضي عبد الجبار، وغيرها.

(٤) نقلًا عن ابن المرتضى في طبقات المعتزلة ص ١١٣.

(٥) قمنا بإعادة بنائه، ونشر ضمن موسوعة تفاسير المعتزلة، دار الكتب العلمية، لبنان.

(٦) قمنا بنشره منذ مدة، مع دراسة تحليلية وفهارس علمية.

٢ ـ في الحديث:

الأمالي في الحديث (أو نظم الفوائد وتقريب المراد للرائد) ـ تثبيت دلائل نبوّة سيِّدنا محمد (وقد نشر في جزئين تحت عنوان تثبيت دلائل النبوَّة).

٣ ـ في أصول الفقه:

الاختلاف في أصول الفقه[١] ـ العمد[٢] ـ شرح العمد ـ النهاية[٣].

وقد استند كثير ممَّن خلفه من علماء أصول الفقه ـ حتى من غير المعتزلة ـ كالجويني والرازي على كتبه، وقد شرح كتابه العمد تلميذه أبو الحسين البصري.

٤ ـ في علم الكلام:

أ ـ مؤلَّفات: كتاب الدواعي والصوارف ـ كتاب الخلاف والوفاق ـ كتاب الخاطر ـ كتاب الاعتماد ـ كتاب المنع والتمانع ـ كتاب ما يجوز فيه التزايد وما لا يجوز.

ب ـ أمالي: المغني (هو هذا الكتاب الذي نعمل على نشره) ـ الفعل والفاعل ـ كتاب المبسوط ـ كتاب المحيط (نُشِر) ـ كتاب الحكمة والحكيم ـ شرح الأصول الخمسة (نُشِر).

ج ـ شروح: شرح الجامعين[٤] ـ شرح الأصول ـ شرح المقالات[٥] ـ شرح الأعراض.

د ـ في نقض كتب المخالفين: نقض اللمع ـ نقض الإمامة.

---

(١) ذكره القاضي في المغني ١٢/ ١٢٥.

(٢) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٩٥ و٣٥٦ وأيضًا: ١٧/ ٨٤ و٩٢ و١٥١، ١٥٢ و٢١٨ و٢٧٣ و٣١٢ و٣١٤ و٣٢٠ و٣٣٧ و٣٥٤.

(٣) ذكره القاضي في المغني بعنوان (النهاية في أصول الفقه) ١٧/ ١٠٢ و٣٢٧ (النهاية) وأيضًا ٥/ ١٦٥.

(٤) ذكره القاضي في المغني بعنوان (شرح الجامع الصغير)، ٤/ ٣٣٩.

(٥) ذكره القاضي في المغني ١٦/ ٣٨٣.

هـ ـ أجوابة على مسائل وردت إليه من آفاق العالم الإسلامي: الرازيات (نسبة إلى مسائل وردت إليه من الري) ـ العسكريات (من بلدة العسكر) ـ القاشانيات ـ الخوارزميات ـ الكوفيات ـ المصريات.

و ـ في الطبقات: طبقات المعتزلة وهي أساس كتاب طبقات المعتزلة لابن المرتضى (الكتابان منشوران)، ثم كتب في موضوعات متفرقة مثل رسالة في الكيمياء، ونصيحة المتفقه.

هذا، وتُعدّ كتب القاضي أدق وأوفى مصدر عن فكر المعتزلة وآراء رجالهم.

والملفت، وأثناء العمل على كتاب «المغني» هذا، عثرنا على بعض المصنَّفات التي نسبها القاضي لنفسه، وهي لم تَرِد في كلام ابن المرتضى، منها: «كتاب ما يبقى وما لا يبقى»[١]، وكتاب «في بعض اللّمع»[٢]، و«كتاب شرح المقالات»[٣]، و«كتاب التوبة»[٤]. وقد أوردنا في جزء الفهارس من هذا العمل، قائمة بأسماء مصنَّفات القاضي التي صرّح بأنها من تصانيفه.

ومهما يكن، فلم يبقَ من تراث القاضي الضخم إلّا الكتب الآتية:

١ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن[٥]. (طُبع).

٢ ـ شرح الأصول الخمسة. (طُبع).

٣ ـ متشابه القرآن. (طُبع).

٤ ـ المحيط في التكليف[٦]. (طُبع).

٥ ـ تثبيت دلائل نبوَّة سيِّدنا محمد. (طُبع).

---

(١) المغني في أبواب التوحيد والعدل، ١١/ ٤٤٤.

(٢) م.ن. ١١/ ٤٥٤.

(٣) م.ن. ١٦/ ٣٩٥.

(٤) م.ن. ١٧/ ٣٣٧.

(٥) وقمنا بنشرها منذ مدة، مع دراسة وفهرست علمية، صدر عن دار الكتب العلمية.

(٦) يذكر ابن المرتضى في «المنية والأمل» ص ٧١، أن هذا الكتاب من تأليف ابن مثوية. ويسمّيه «المحيط في أصول الدين». ولعله من جمع ابن مثوية.

٦ ـ رسالة في علم الكيمياء[١]. (مخطوط).

٧ ـ نظام القواعد وتقريب المراد للرائد[٢]. (مخطوط).

٨ ـ مسألة في الغيب[٣]. (مخطوط).

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل. (هذا الكتاب الذي بين أيدينا).

ج ـ تلامذته:

أما تلاميذه، فيؤلِّفون الطبقة الثانية عشرة والأخيرة من طبقات المعتزلة بحسب تقسيم أحمد بن يحيىٰ المرتضى في كتابه: المنية والأمل. وعدَّ ابن المرتضى أحد عشر اسمًا من تلامذة القاضي وهم:

١ ـ **أبو رشيد سعيد بن محمد النيسابوري،** وكان بغدادي المذهب، فاختلف إلى القاضي فدرس عليه، وقبل عنه أحسن قبول وصار من أصحابه، وإليه انتهت الرياسة بعد قاضي القضاة، انتقل إلى الرّيّ وتوفي فيها.

وله تصانيف جيِّدة فمنها: ديوان الأصول وابتدأ فيه بالجواهر والأعراض. ثم بالتوحيد والعدل فاعتُرض في ذلك فجعل نسخة أخرى قدَّم فيها الجليّ، وكان القاضي يخاطبه بالشيخ ولا يخاطب به غيره، وله إليه مسائل كثيرة أجاب عنها، قال الحاكم: وسمعت الشيخ الإمام أبا محمد عبد الله بن الحسين قال: كان له حلقة في نيسابور قبل خروجه إلى الرّيّ يجتمع بها المتكلِّمون، قال: وسمعت غير واحد من مشايخنا يقول: إن قاضي القضاة سُئِل أن يصنّف كتابًا في فتاوى الكلام يقرأ ويعلّق كما هو في الفقه وكان مشغولًا بغيره من التصانيف، فأحال على أبي رشيد فصنّف كتاب ديوان الأصول[٤].

٢ ـ **أبو محمد عبد الله بن سعيد اللبّاد،** أخذ عن القاضي، وكان خليفته في الدرس وبقي بعده، وله كتب كثيرة حسنة منها: كتاب النكت، أحسنُ كتاب[٥].

---

(١) ذكره بروكلمان. انظر مجلة Mélanges 4، العدد الرابع.

(٢) م.ن. (٣) م.ن.

(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٦.

(٥) م.ن.

٣ ـ **الشريف المرتضى أبو القاسم علي بن الحسين الموسوي**، أخذ من قاضي القضاة عند انصرافه من الحجّ وعن النصيبيني والمرزباني، وهو إماميٌّ، وشُهرة علمه تُغني عن التكثير في أخباره[١].

٤ ـ **أبو القاسم البستي إسماعيل بن أحمد**، أخذ عن القاضي، وله كتب جيّدة، وكان جدلًا حاذقًا ويميل إلى مذهب الزيدية، وناظر الباقلاني فقطعه لأنّ قاضي القضاة ترفّع عن مكالمته[٢].

٥ ـ **أبو الفضل العبّاس بن شروين**، عالم متكلّم أديب فصيح زاهد، قيل: كان يحفظ مائة ألف بيت، وله كتب في الكلام حِسان ومواعظه تُشبه كلام الحسن، أخذ عن القاضي، ومِن أحسن مواعظه ما تمثّل به لأحمد بن علي بن مخلد وقد نهاه أن يضيع عمره فأنشده: [من الخفيف]

ضاع عُمْرُ الشبابِ عنّي فأخشى أنّ عمرَ المشيبِ أيضًا يَضيعُ[٣]

٦ ـ **أبو محمد الخوارزمي**، أخذ عن القاضي وظهر فضله في العلم[٤].

٧ ـ **أبو حامد أحمد بن محمد بن إسحٰق النجّار**، قرأ على القاضي أبي نصر بن سهل، وأبي محمد الخوارزمي، وأبي الحسن الأهوازي، ثم خرج إلى الرّيّ وقرأ على قاضي القضاة[٥].

٨ ـ **أبو الحسين البصري، محمد بن علي**، صاحب «المعتمَد في أصول الفقه»، أخذ عن القاضي، ودرَّس ببغداد وكان جدِلًا حاذِقًا، وله كتب كثيرة منها: تصفّح الأدلة، ونقض الشافي في الإمامة، ونقض المقنع في الغيبة، وكان للبهاشمة عنه نفرة لأمرَين: أحدهما أنه دنَّس نفسه بشيء من الفلسفة وكلام الأوائل، وثانيهما ما ردّ على المشايخ في نقض أدلتهم في كتبه وذُكِر أن ذلك الاستدلال لا يصحّ، قال الحاكم: وبهذَين الأمرين لم يبارك في علمه، قلت: وهذا نوع تعصّب بل قد نفع الله بعلمه أبلغ من غيره، ألا ترى إلى كتاب

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٧. (٢) م.ن.
(٣) م.ن.
(٤) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٨. (٥) م.ن.

المعتمد في أصول الفقه، فإنه أصل لأكثر الكتب التي صنَّفها المتأخِّرون في هذا الفن واعتمدوه، وكذلك غيره من كتب أصول الدين كالفائق.

٩ ـ ومن تلامذته الشيخ النِّحرير **محمود بن الملاحي** مصنّف المعتمد الأكبر، وقد تابعهما خلق كثير من العلماء المتأخِّرين كالإمام يحيىٰ بن حمزة وأكثر الإماميَّة والفخر الرازي من المجبرة اعتمد على رأيه في اللطيف وغيره[١].

١٠ ـ **البخاري أبو طاهر عبد الحميد بن محمد**، أخذ عن القاضي وكان حسن القصص والوعظ والدعاء إلى الخير[٢].

١١ ـ **أبو محمد الحسن بن أحمد بن متّويه**، أخذ عن القاضي وله كتب مشهورة كالمحيط في أصول الدين والتذكرة في لطيف الكلام[٣].

د ـ موقع القاضي في الفكر الاعتزالي:

عاش القاضي في عصر نفوذ بني بويه، وكانوا مؤيِّدين للمعتزلة، إلَّا أنهم كانوا شيعة بالدرجة الأولى، وكان القاضي عبد الجبار يمثِّل الاعتزال الخالص الذي يخالف الشيعة بما في ذلك الزيدية حول مفهوم الإمامة[٤].

من هنا، يُمثِّل القاضي الحلقة الأخيرة من الاعتزال الخالص، لأن التشيّع قد تسرَّب إلى الاعتزال منذ القرن الثالث الهجري، مع فرع معتزلة بغداد، ولكنهم كانوا معتزلة في المقام الأول وبالأحرىٰ كانوا معتزلة متشيِّعين، أما بعد القاضي فقد أصبح التلاميذ شيعة في المقام الأول أو بالأولى شيعة معتزلة. فلذلك يُعتبر التاريخ لفكر المعتزلة وأهم رجالهم ينتهي عادة بالقاضي عبد الجبار. إضافة إلى ذلك، تقع أهمية القاضي في دراسة فكر المعتزلة، لأن معلوماتنا عن المعتزلة كانت تقتبس مما كتبه عنهم الخصوم، حتى تمّ نشر كتاب الانتصار للخياط المعتزلي (ت + ٣٠٠ هـ)[٥]، ولكن لم يكن هذا

(١) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ١١٩. (٢) م.ن.

(٣) م.ن.

(٤) أنكر القاضي فكرة النص الإلهي، وذهب إلى أن الإمامة بالاختيار، مُخالِفًا بذلك الزيدية والشيعة الإمامية. هذا ما نعنيه بالاعتزال الخالص.

(٥) الاسم الكامل للكتاب هو: الانتصار والرد على ابن الروندي المُلحِد، نشره نيبرغ بالقاهرة عام=

كافيًا، ثم كان من حُسن حظ القاضي عبد الجبار، دون سائر المعتزلة، ومن حُسْن حظ الدارسين كذلك، إن كثيرًا من مؤلَّفات القاضي قد وصلت إلينا، ومنها كتاب المغني هذا، حيث عرض القاضي فيه، وفي سائر مؤلَّفاته المطبوعة، آراء مَن تقدَّم عليه من شيوخ المعتزلة، فتغيَّرت معلوماتنا عن المعتزلة تغييرًا شاملًا[١]، وحصلنا على صورة أقرب إلى الصحّة عن حقيقة أقوالهم في معظم موضوعات علم الكلام[٢].

هـ ـ قصة اليمن مع تراث المعتزلة:

قام المعتزلة بدور رئيسي في الحياة العقلية للحضارة الإسلامية منذ القرن الثاني إلى الخامس الهجري حتى تواروا بعد ذلك عن مسرح الفكر، وفي تبرير أُفُول نجمهم قيلت عدة تفسيرات:

١ ـ مُعاداة الدولة لهم منذ عهد المتوكّل[٣]، باستثناء فترات لقوا فيها رعاية بني بويه الشيعة.

٢ ـ خطأ المعتزلة القاتل في استعدائهم الدولة على خصومهم (مشكلة خلق القرآن مثالًا).

= ١٩٢٥ م. وتجدر الإشارة إلى أن يوسف فان اس، نشر بالمعهد الألماني ـ بيروت، نصَين معتزليين نسبهما للناشىء الأكبر (ت ٢٩٣ هـ) وسمّاهما: (مسائل الإمامة ومقتطفات من الكتاب الأوسط في المقالات)، ولكن الأستاذ وينفرد مادلونغ رأى أن رسالة (مسائل الإمامة) هي في الغالب لجعفر بن حرب أحد مؤسّسي مدرسة بغداد الاعتزالية، أي أنها تعود لمطالع القرن الثالث الهجري، وليس لأواخره.

(١) أضف إلى ذلك عملنا الذي قمنا به منذ فترة، وهو إعادة بناء موسوعة تفاسير المعتزلة، الصادر بستة أجزاء عن دار الكتب العلمية، حيث أصبحنا «الآن نملك كتبًا أو أجزاء مهمة من كتب التفسير لدى المعتزلة، وما عُدنا بحاجة للتخمين أو التقدير». على حدّ تعبير د. رضوان السيد في تقديمه لهذه الموسوعة.

(٢) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٣٢ و٣٣٣ (بتصرف).

(٣) يقول الأستاذ أحمد أمين في كتابه «ظهر الإسلام» ١/ ٤٠: كان لاضطهاد المعتزلة ونصرة المحدّثين منذ عهد المتوكل أثر كبير في حياة المسلمين، منذ ذلك العهد إلى اليوم فلقد استتبع الوقوف عند النص وتضييق دائرة العقل نمطًا من التفكير يسود فيه التقليد دون الاجتهاد والوقوف عند النصوص دون التعمّق في مغازيها ومراميها، والنظر إلى الفلسفة والبحث العقلي نظر البغض والكراهة.

٣ ـ الاستعلاء الفكري لدى المعتزلة، فما كانوا ليأبهوا برضى العامَّة أو سخطهم فيما يعلنون وما يعتنقون. فيقال: إن المعتزلة هم مَن أوعَز إلى المأمون العباسي بالنهي عن الاعتقاد بقِدَم القرآن، لأن هذه العقيدة هي عقيدة «السواد الأعظم من حشو الرعية وسَفَلَة العامَّة»[١].

ومهما قيل في التماس أسباب نهاية حركة الاعتزال، فإنه يجب ألَّا يغيب عن البال أن الأفكار كالأزهار لا تعيش إلَّا في جوٍّ ملائم، فكان من حُسْن حظ المعتزلة أن عاش واستمر مع حركة أشد قدرة على احتضانه، أعني بهم الزيدية.

كاد يقضى تمامًا على فكر المعتزلة لولا الزيدية. إذ أحرق العامَّة كتبهم ومصنَّفاتهم حتى كدنا نفتقد كل أثر لمعتزلي، كان تيار القضاء على تراث المعتزلة جارفًا في العراق، موطن الاعتزال، في القرنين الخامس والسادس، لولا أن تسرَّبت بعض كتب المعتزلة من العراق إلى اليمن على يدي القاضي جعفر بن أحمد بن عبد السلام[٢] (ت ٥٧٣ هـ)، شيخ الزيدية ومتكلِّمهم ومُحَدِّثهم في اليمن، وذلك في عهد الإمام المتوكل على الله علي بن أحمد بن سليمان المتوفَّى عام ٥٦٦ هـ، لأن خلافًا قد حدث بين فِرَق الزيدية في اليمن، الأمر الذي دعا الإمام إلى أن يبعث بداعيته إلى العراق حيث وجد الزيدية فيها مُشايعين للمعتزلة، مُتابعين أصولهم تمامًا، مُقتَفين أثر أبي القاسم البلخي (ت ٣١٩ هـ) أو أبي هاشم الجبّائي (ت ٣٢٣ هـ) على وجه الخصوص، وقد تتلمذ القاضي جعفر على شيخ الزيدية بالعراق زيد بن

(١) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/٣٤٩ و٣٥٠ (بتصرف).

(٢) هو جعفر بن أحمد بن عبد السلام بن إسحٰق الأبناوي التميمي، القاضي شمس الدين السناعي اليماني. والأبناوي نسبة إلى الأبناء من تميم، وهم ولد سعد بن زيد بن مناة بن تميم غير كعب وعمرو. كان من كبار علماء الزيدية، فقيهًا، متكلِّمًا، أديبًا. صنَّف كتبًا كثيرة في فنون مختلفة. منها ما هو مطبوع اليوم كشرح نكت العبادات (سُمِّي في النسخة المطبوعة: الروضة البهية في المسائل المرضية)، وكتاب خلاصة الفوائد. وبعض مصنفاته ما زال مخطوطًا. وقد أحصى له السيد أحمد الحسيني في كتابه: مؤلفات الزيدية ما يقرب من إحدى وخمسين مؤلَّفًا. راجع: مؤلَّفات الزيدية، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، إيران، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ. وأيضًا راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/٦٢ و٦٣.

الحسن البيهقي (ت + ٥٥١ هـ)[١]، وقد عاد القاضي جعفر إلى اليمن مُصاحِبًا معه شيخه البيهقي ليستعين به على فَضِّ خلاف فِرَق الزيدية، حاملًا معه كتب المعتزلة وبعض كتب الأمالي في الحديث كأمالي أبي طالب وأمالي السيد المرشد بالله ليحتجّ بها على المطرفية[٢] من الهادوية[٣] وكان ذلك عام ٥٥٤ هـ، ولم تعرف اليمن قبل ذلك التاريخ كتبًا للمعتزلة. ولمّا عاد البيهقي إلى العراق صحبه القاضي جعفر لإتمام القراءة على يدي تلميذ البيهقي القاضي أبي الحسن أحمد بن أبي الحسن الكني (+ ٥٦٠ هـ)[٤]، ثم عاد القاضي جعفر بعد ذلك إلى اليمن بالعلوم التي لم يصل بها سواه من علوم الأصول والفروع والمعقول والمسموع وعلوم القرآن العظيم[٥].

ومنذ ذلك الوقت اشتهر مذهب المعتزلة وعُرِفَت كتبهم في اليمن، ولم تكن لليمن معرفة قبل ذلك بالمعتزلة.

وقد قام الإمام المنصور بالله عبد الله بن حمزة بن سليمان (ت ٦١٤ هـ)، أحد أئمة الزيدية بإرسال دُعاته إلى خارج اليمن لاستنساخ الكتب والمصنّفات

---

(١) هو زيد بن الحسن بن محمد، فخر الدين أبو الحسين البيهقي، البَرَوْقني، الزيدي. المتوفَّى حدود سنة ٥٥١ هـ. له مصنَّفات عديدة. ووهم بعض العلماء فذهب إلى اتحاد المترجم له مع أبي القاسم زيد بن محمد بن الحسين البيهقي، والد فريد خراسان علي صاحب (تاريخ بيهق). وقد توفي أبو القاسم فريد عام ٥١٧ هـ. راجع موسوعة طبقات الفقهاء، للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٠٥.

(٢) فرقة من الزيدية: أتباع مطرف بن شهاب. انفصلوا عن الزيدية، وأحدَثوا أقوالًا في أصول الدين. منها: أنهم كفَّروا أكثر الزيدية. المنية والأمل ص ٩١.

(٣) لا نعرف شيئًا عنهم، سوى أن ابن المرتضى في المنية والأمل يذكر أن محمد بن عمر الصيمري كان مذهبه في الدار كمذهب الهدوية (هكذا وردت)، أي أن الدار إذا غلب عليها الجبر والتشبيه هي دار كفر. المنية والأمل ص ٩٦.

(٤) هو أحمد بن أبي الحسن بن أبي الفتح، أبو الحسن (أو أبو العباس) الكني، الزيدي. أتقن المذهب الزيدي، حتى صار من كبار حُفّاظه. صنَّف كتاب كشف الغلطات، وهو ردّ على بعض آراء القاضي أبي مضر شريح بن المؤيد المرادي الزيدي. توفي في حدود سنة ستين وخمسماية. راجع موسوعة طبقات الفقهاء للشيخ جعفر السبحاني ٦/ ١٢.

(٥) د. أحمد صبحي: في علم الكلام ١/ ٣٥١ وما بعدها. نقلًا عن مخطوط طبقات المعتزلة لإبراهيم بن القاسم.

التي توافق مذهب الزيدية وخاصة مؤلَّفات المعتزلة(١)، وبذلك حفظت لنا مكتبات اليمن وأقبيتها تراث المعتزلة، وخصوصًا كتاب «المغني»، الذي نحن الآن بصدد التعريف به وسَرْد قصة العثور عليه.

و ـ أهمية كتاب «المغني»:

يُعَدّ كتاب «المغني»، موسوعة في علم الكلام تعرض آراء المعتزلة. وهو موسوعة لأنه يقع في عشرين جزءًا يشمل جميع فروع هذا العلم. وترجع أهمية الكتاب إلى أن كتب المعتزلة فُقِدَت وأُعدِمَت بعد انتصار المذهب الأشعري في معظم العالم الإسلامي، بحيث أصبح من العسير معرفة آرائهم إلّا من خلال ما كتبه خصومهم من الأشاعرة في الرّدّ عليهم.

وقد اكتشفت البعثة المصرية التي أوفدت سنة ١٩٥١ م إلى اليمن لتصوير ما فيها من مخطوطات هذا الكتاب. وسجّل الدكتور خليل يحيى نامي، رئيس البعثة في تقريره وصفًا كما صوَّره من مخطوطات مختلفة، كما أورد الأستاذ فؤاد سيّد، عضو البعثة، وصفًا لمخطوطات اليمن في مقالة نشرها بمجلة معهد المخطوطات العربية، عدد نوفمبر سنة ١٩٥٥ م، وأشار إلى كتاب «المغني».

وقد فطن المرحوم الدكتور طه حسين إلى أهمية هذا الكتاب علميًا وتاريخيًا، فعهد إلى عدد من الأساتذة لتحقيقه، وأعطى كلّا منهم جزءًا.

وقد أملى القاضي عبد الجبار كتاب «المغني» بمدينة رامَهُرْمُز(٢)، كما جاء في ترجمة أبي محمد عبد الله الرامهرمزي الذي كان من أصحاب أبي علي. قال صاحب «المنية والأمل»: «قال القاضي: وله مسجد كبير برامهرمز، وكنت أقعد فيه كثيرًا. قال: وفيه ابتدأت كتاب «المغني» ببركاته»(٣).

---

(١) م.ن.

(٢) رامَهُرْمُز: ومعنى رامَ بالفارسية المراد والمقصود، وهُرْمُز أحد الأكاسرة، فكأن هذه اللفظة مركَّبة معناها: مقصود هُرْمُز أو مرادهرمز؛ وقال حمزة: رامهرمز اسم مختصر عن رامهرمز أردشير، وهي مدينة مشهورة بنواحي خوزستان. (معجم البلدان لياقوت ٣/ ١٧).

(٣) ابن المرتضى: المنية والأمل ص ٩٨.

ولمّا فرغ القاضي من كتاب «المغني» بعث به إلى الصاحب بن عبّاد، فكتب (الصاحب) إليه كتابًا، اعتبر فيه «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجّى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وغيرها من الأمور(١).

يتألّف «المغني» من عشرين جزءًا، عُثِر منها حتى الآن على أربعة عشر جزءًا، ولا تزال ستة أجزاء مفقودة، وهي الأول، والثاني، والثالث، والعاشر، والثامن عشر، والتاسع عشر(٢).

وهذا بيان بالأجزاء الباقية التي أمكن العثور عليها من كتاب «المغني»، مع العلم أن بعض هذه الأجزاء يشتمل على كتابين أو أكثر داخل الجزء:

١ ـ الجزء الرابع، «رؤية الباري»، تحقيق الدكتور محمد مصطفى حلمي والدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة، لاط، لاس.

---

(١) نص رسالة «الصاحب» إلى «القاضي»:

بسم الله الرحمٰن الرحيم

أتمَّ الله على قاضي القضاة نعمته، وأجزَل لديه منّته، لقد أتمَّ من كتاب «المغني» ذخيرة للموحّد، وشجّى للمُلحِد، وعتادًا للحق، وسدادًا للباطل، وإنه كتاب تفخر به شرعتنا على الشرع، ونحلتنا على النّحَل، وأُمّتنا على الأمم ومِلّتنا على المِلَل، وفّقه الله له حين نامت الخواطر وكلَّت الأوهام وظنَّ الظّانّون بالله أن العلم قد قُبِض ونُخاعه قد ضَعُف، وأنَّ شيوخه الأعلَون (كذا) قد شالَت نعامتهم وخفَّت بضاعتهم، ووهَن كاهلهم، ودَرَج أفاضلهم، ولم يدروا أنَّ في سرِّ الغيب إن كان آخرًا بالإضافة إليهم، إنه الأول بالإمامة عليهم، كذلك يفعل الله ليُظهِره على الدين كله ولو كره المشركون. فليقرَّ قاضي القضاة ـ أدام الله تمكينه ـ عينًا بما قدَّم لنفسه وأخَّر واكتسب لغده وذخر، وليريَنَّ في ميزانه ـ إن شاء الله ـ من ثواب ما دأب فيه واحتسب وسهر ليله وانتصب، صابرًا على كدِّ الخواطر ومُعابِنًا بَردَ الأصايل إلى حرِّ الهواجر، أثقَلَ من أحد وأرزه، وأوفى من الرمل وأوزن ﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عِمران: الآية ٣٠] وورد محمَّد ولدنا بالبناء العظيم والصِّراط المستقيم من الجزء الأخير من كتاب «المغني» فقلت يا بُشراي، هذا زاد المسافر، وكفاية الحاضِر وتحفة المُرتاد وطفقت أُنشيء وأقول:

ولو أنشر الشيخان عمرو وواصل لقالا جُوزيت الخبر عنّا وأنعما

فأتمَّ على قاضي القضاة نِعمته، ما أورد علينا دِيَمه والسلام.

راجع: الطبقتان ١١ و١٢ من كتاب شرح العيون ص ٣٦٩ ـ ٣٧١ للحاكم الجشمي. نقلاً عن كتاب بحوث في المِلَل والنِّحَل للشيخ جعفر السبحاني ٣/٢٢٦.

(٢) حدّثني صديقي العزيز الحاج محمد علي بيضون، صاحب دار الكتب العلمية، أن أحد أساتذة المغرب الإسلامي، أخبره أن أجزاء المغني المفقودة طُبِعَت في الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وحاولنا التأكد من هذه المعلومة، ولكننا لم نوفّق لإثباتها.

٢ ـ الجزء الخامس، «الفِرَق غير الإسلامية»، تحقيق محمود محمد الخضيري، القاهرة، لاط، لاس.

٣ ـ الجزء السادس (١)، «التعديل والتجوير»، تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهواني، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

٤ ـ الجزء السادس (٢)، «الإرادة»، تحقيق الأب ج.ش. قنواتي، القاهرة، لاط، لاس.

٥ ـ الجزء السابع، «خلق القرآن»، تحقيق إبراهيم الأبياري، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦١.

٦ ـ الجزء الثامن، «المخلوق»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٧ ـ الجزء التاسع، «التوليد»، تحقيق الدكتور توفيق الطويل وسعيد زايد، القاهرة، لاط، لاس.

٨ ـ الجزء الحادي عشر، «التكليف»، تحقيق أ. محمد علي النجار والدكتور عبد الحليم النجار، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

٩ ـ الجزء الثاني عشر، «النظر والمعارف»، تحقيق الدكتور إبراهيم مدكور، القاهرة، لاط، لاس.

١٠ ـ الجزء الثالث عشر، «اللطف»، تحقيق الدكتور أبو العلا عفيفي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٢.

١١ ـ الجزء الرابع عشر، «الأصلح ـ استحقاق الذّمّ ـ التوبة»، تحقيق الأستاذ مصطفى السَّقَّا، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٢ ـ الجزء الخامس عشر، «التنبؤات والمعجزات»، تحقيق الدكتور محمود الخضري، والدكتور محمود محمد قاسم، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٥.

١٣ ـ الجزء السادس عشر، «إعجاز القرآن»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، ط ١، سنة ١٩٦٠.

١٤ ـ الجزء السابع عشر، «الشرعيّات»، تحقيق أمين الخولي، القاهرة، لاط، لاس.

١٥ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (١)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس.

١٦ ـ الجزء المُتِمّ العشرين (٢)، «في الإمامة»، تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والدكتور سليمان دنيا، القاهرة، لاط، لاس. .

ز ـ أضواء على هذا الجزء:

يضم هذا الجزء مباحث: «الآجال، والأرزاق، والأسعار، والرّخص والغلاء، والتكليف». وهي تتصل بمبحث الاختيار الذي عالجه القاضي في الجزئين الثامن والتاسع.

عالج القاضي مباحث الآجال، والأرزاق، والأسعار والرّخص والغلاء، بما يقرب من ١١٨ صفحة، وخصَّص باقي الصفحات، وهي الحجم الأكبر من هذا الجزء، لمبحث التكليف. فبدأ القاضي كلامه في هذا الجزء بالحديث عن الآجال، بادئًا كلامه بما حكاه البلخي عن المجبرة ومَن وافقها من الحشوية عن الآجال، وما ذكره العلّاف في المسألة، معرّجًا على رأي سائر المعتزلة فيها، ليصل القاضي إلى «أن الآجال عند المعتزلة هي الأوقات، فأجَل حياة الإنسان هو وقت حياته، وأجَل موته هو وقت موته. فما علمه تعالى أن موته يحدث فيه من الأوقات هو أجَل موته، لا أجَل لموتة غيره، ولا فرق بين المقتول وغيره»[1]. وعلَّق بعد ذلك على ما حُكِي عن العلّاف، مُبَيِّنًا بُطلانه، ذاكِرًا عشرات الشُّبُهات مع الرّدّ عليها، وتنوَّعت هذه الشبهات من عقلية، وقرآنية، وحديثية.

ولم يَنْسَ القاضي، وهو في معترك الحديث عن الآجال، أن يمرّ على مسألة البداء، ويبيِّن رأيه فيها.

وبعد الكلام عن الآجال، والتي استغرقت من هذا الكتاب أربع وعشرين صفحة، عالج القاضي مسألة الأرزاق، في أربع وعشرين صفحة

(١) المغني ١١/٣.

أيضًا، ذاكِرًا الوجوه التي يحصل منها الرزق والمُلْك عقلًا وسمعًا، مُستَدِلاً القاضي بالقرآن إلى ما يذهب إليه، ومعرّجًا في الوقت عينه إلى علة ترك الصوفية للتكاليف والمكاسب، ويشير إلى رأي لطيف لشيخه أبي هاشم، حيث يرى فيه أن ما يأخذه الظالم بمنزلة ما يتناوله الذئب، ويضيف القاضي «الرّزق إلى الله تعالى سواء ما كان منه عفوًا للإنسان من غير كدٍّ كالمواريث وغيرها، أو ما كان يناله الإنسان بتعبٍ ونصَب، لأنهما جميعًا لا يخرجان من أن يكون تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضي أنه الرازق لذلك»، على حدّ تعبير القاضي.

وأما المحرّمات من الأرزاق، فيرى القاضي «أن لا وجه للكلام في إضافتها إلى الله تعالى، بل يجب أن يحرم إضافتها له تعالى».

وبعد ذلك، يعالج القاضي مبحث الأسعار والرّخص والغلاء، بما يقرب من تسع وعشرين صفحة، مبتدئًا الكلام في تعريف السّعر، وهو «تقدير البَدل الذي تُباع به الأشياء على جهة التراضي». وأما الرّخص «فهو انخفاض مقدار السعر عمّا جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان، لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر لا يعتدّ به، وكذلك في وقت آخر».

وأما الغلاء فهو «ارتفاع السعر كما جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان».

وبعد هذه التعريفات، يتعرّض القاضي مباشرة لتدخّل الحاكم في فرض الأسعار أو الرخص أو الغلاء.

والملفت، أن القاضي لا يُمانع في هذا التدخّل ولو كان على جهة الجبر، ولو أن أكثر الفقهاء قد أنكر ذلك إذا كان جبرًا، وطبعًا ناقش القاضي أقوال الفقهاء وفنّد أدلتهم، ولست أدري إن كان القاضي يودّ في هذه المناقشات أن يشرعن تصرفات السلطة الحاكمة أم لا؟! ربما يريد ذلك، وخصوصاً، وكما بيّنّا في سيرة القاضي، أنه كان من المحظوظين عند السلاطين.

ومهما يكن، عالج القاضي بعد ذلك وجوه المنافع، وبيّن «أن المنافع على ضربين: مستحق وغير مستحق. وأن المستحق منه قد يكون مستحقًّا على

وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابًا. وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل. وأما غير المستحق منه، فيكون إحسانًا وتفضّلًا». طبعًا، موضّحًا القاضي كل ذلك بأمثلة وشواهد، ذاكِرًا في ذلك العديد من الشُّبُهات والأسئلة مع مناقشتها والرّدّ عليها، مستعينًا في ذلك بمقالات أبي علي، وأبي هاشم من شيوخه.

وأما القسم الأكبر من هذا الكتاب، فقد خصَّصه القاضي لمبحث التكليف، بادىء كلامه ما نصّه: «اعلم أن وجه الحكمة في **خلق المكلَّف** أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل، لِيعرّضه للثواب، وإن كان المعلوم أن **إيلامه** مصلحة له أو لغيره فلا بدَّ من أن يخلقه لينفعه **بالأعواض** فيكون نافعًا من الوجوه الثلاثة»(١).

وبعد هذا المدخل الذي يربط فيه القاضي بين الخلق، والتكليف، والآلام، والأعواض، عرض القاضي شُبُهات عديدة، ومركِّزًا في أجوبته على (١٣) سؤالًا، أو احتجاجًا للرافضين القول بالتكليف، وبعد ذلك يعالج القاضي مسألة «حُسْن تكليف مَن يعلم الله تعالى أنه يكفر»، مُدافِعًا أحيانًا عن مقالات شيخه أبي هاشم فيها، عارضًا بعد ذلك عشرات المسائل في دقيق الكلام في التكليف، مُستعينًا بمقالات شيوخه وكتبهم، «ككتاب الإنسان» لأبي علي الجبّائي، و«كتاب الإعادة» للنّظام، و«كتاب الأبواب» و«كتاب الإنسان» لأبي هاشم، وغيرها من مصنَّفاته «ككتاب الطبائع» و«الأشروسينيات الأولى والثانية».

والحمد لله ربّ العالمين

خضر محمد نبها

بعلبك ٢٠/ ١٠/ ٢٠١٠

(١) المغني ٤٩/١١.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

[الباب الأول]
الكلام في الآجال[1]

ذكر جملة من المقالات في ذلك
[مقالات المجبرة والحَشْوية والعلاف وغيرهم في الآجال]

حكى أبو القاسم البلخي[2] رحمه الله عن المجبرة[3] ومَن وافقها من الحَشْوية[4]: أن كل مقتول فأجَله قد كان حضر، وإنما قُتل بأجَله، ولا يقدر القاتل على ألَّا يقتله في تلك الحال كما لا يقدر على قتل مَن لم يحضر أجَله.

---

(١) الأجل في اللغة هو الوقت، وأما في العُرْف فإنما يستعمل في أوقات مخصوصة. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨١). هو الوقت المضروب لنزول أمر، أو لبقاء أمر، نفيًا كان أو إثباتًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

(٢) عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي، البلخي الخراساني، أبو القاسم: أحد أئمة المعتزلة، كان رأس طائفة منهم تسمى «الكعبيَّة». أقام في بغداد وتوفي ببلخ، له كتب منها «التفسير»، و«تأييد مقالة أبي الهذيل»، و«قبول الأخبار ومعرفة الرجال»، و«مقالات الإسلاميين» وغيرها، توفي سنة ٩٣١. ومنذ مدة، أعدنا بناء تفسيره، ونشرناه في «موسوعة تفاسير المعتزلة»، الصادرة عن دار الكتب العلمية. (تاريخ بغداد ٩/ ٣٨٤؛ المقريزي ٢/ ٣٨٨؛ وفيات الأعيان ١/ ٢٥٢؛ لسان الميزان ٣/ ٢٥٥؛ طبقات المعتزلة ص ٨٨؛ هدية العارفين ١/ ٤٤٤).

(٣) هم المعتقدون بالجبر. ويُسندون جميع أفعال العباد إلى الله، ولا اختيار لعباده فيها. وهم صنفان: متوسطة وخالصة. ومن المجبرة الفِرَق التالية: الأشعرية، الجهمية، النجارية، الكلابية، الضرارية، البكرية. (شرح مواقف الجرجاني؛ المِلَل والنِّحَل ص ٧٩؛ دائرة المعارف الإسلامية ٦/ ٢٨٢؛ مذاهب الإسلاميين ١/ ١٠٠ ـ ١٠٥).

(٤) هو لقبٌ أطلقه المعتزلة على أصحاب الحديث، لقولهم بالتجسيم والتشبيه، ولُقِّبوا بذلك لاحتمالهم كل حشو رُوِيَ من الأحاديث المختلفة المتناقضة، وجميعهم يقول بالجبر. (معرفة المذاهب ص ١٥؛ دائرة المعارف الإسلامية ٧/ ٤٣٩).

وحُكِي عن أبي الهذيل[١]، رحمه الله: أن المقتول لو لم يُقتل في ذلك الوقت لمات فيه لا محالة. وحُكِي عن المعتزلة[٢]: أن الأجَل هو الوقت الذي يموت فيه العبد إن لم يُقتَل فيه، أو لم يفعل ما يستحق به الزيادة في العمر، من صلة رَحِم وغيرها. قالوا: ووقت القتل، والوقت الذي ينتهي إليه مَن يُزاد في عمره، أجَلان؛ ويجوز أن يزيد الله في الأعمار ويُنقِص منها؛ والآجال لا تَضطرّ القاتل إلى القتل؛ ولو لم يقتل المقتول كان الله أعلم كيف حاله، من موت في ذلك الوقت أو بقاء إلى تمام أجَله؛ ولا عذر للقاتل في القتل، وافق قتله الأجَل أو لم يوافقه.

وذهب بعضهم إلى أن المقتول متى عُيِّن جاز أن يوافق قتل القاتل أجَله الذي جُعِل له، فأما إذا جُعِل الكلام في كل القَتْلى فإنه لا بدَّ أن يكون بعضهم قد قتل دون الأجَل الذي جُعِل له؛ قال: ولا بدَّ في كل حيّ من أجَل محكوم له بأنه يعيش إليه، فيكون أجَلًا في الحقيقة وإن قُتِل قبله، لأن الأجَل هو الوقت المُنتَظَر، ولذلك لا يُقال في الدَّين الحالّ: إنه مؤجَّل، ويقال ذلك في المتأخِّر.

والذي يقوله شيوخنا، رحمهم الله، في ذلك: أن الآجال هي الأوقات[٣]، فأجَل حياة الإنسان هو وقت حياته، وأجَل موته هو وقت موته، فما علمه تعالى أن موته يحدث فيه من الأوقات هو أجَل موته، لا أجَل لموته

---

(١) محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدي، أبو الهُذَيل العلّاف: من أئمة المعتزلة، وُلِدَ في البصرة واشتهر بعلم الكلام، له مقالات في الاعتزال ومجالس، له كتب كثيرة منها: كتاب «ميلاس». توفي بسامراء سنة ٨٥٠ م. (وفيات الأعيان ١/ ٤٨٠؛ لسان الميزان ٥/ ٤١٣؛ مروج الذهب ٢/ ٢٩٨؛ تاريخ بغداد ٣/ ٣٦٦؛ أمالي المرتضي ١/ ١٢٤؛ نكت الهميان ص ٢٧٧).

(٢) هم أصحاب واصل بن عطاء الغزال الذي اعتزل مجلس الحسن بن يسار البصري، أيّد عقيدة معبد الجهني، وغيلان الدمشقي، وأصبح مؤسِّسًا لفرقة المعتزلة الفلسفية التي تقول بقدرة الإنسان على الأفعال، وخلق القرآن وحدوثه، وهناك فِرَق كثيرة من المعتزلة تزيد على العشرين فرقة. (الانتصار ص ٢٤٣؛ المِلَل والنِّحَل ص ٤٩ ـ ٧٨؛ طبقات المعتزلة؛ الفرق بين الفِرَق ص ٦٧ ـ ١٢٠).

(٣) الأوقات: الوقت هو كل حادث يعرف به المخاطب حدوث الغير عنده، أو ما يجري مجرى الحادث. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨١). هو الحادث الذي تعلّق به حدوث غيره إذا كان معلومًا. (تقريب المعارف ص ٩٢).

غيره، ولا فرق بين المقتول وغيره؛ ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حال المقتول أو الفريق أنه لولا القتل وركوب البحر لعاشا مدّة زائدة، وكان يكون ذلك أجَلًا لهما على جهة التقدير، وإن كان لا يُقال الآن: إن ذلك أجَلهما، ولذلك يمنعون من أن يكون للإنسان آجال أو أجَلان، ويُبطِلون القول بأنه لولا القتل لمات لا محالة، كما يُبطِلون القول بأنه كان يعيش لا مَحالَة، ولا يُفَرِّقون في ذلك بين الجمّ الغفير والعدد اليسير إذا أتى القتلُ عليهم.

فصل في أن القادر يقدر على خلاف ما يعلم كونه وعلى فعل ما علم أنه لا يكون

اعلم أنّا قد دللنا من قبل على أن القدرة[١] متعلِّقة بالضدَّين[٢]، وبالمختلِف من الأفعال وبالمتماثل[٣] منها. وكلّ ذلك يبيِّن أن تعلّقها لا يكون مقصورًا على ما يعلم أنه يكون؛ فإذًا يجب أن يقدر الواحد منّا على ما علم كونَه، وعلم أنه لا يكون.

يبيِّن ذلك أن كِلَا الضدَّين لا يصحّ أن يوجد؛ لاستحالة ذلك فيهما، وقد تعلَّقت القدرة بهما جميعًا وإن علم أن أحدهما لا يكون. وقد بيَّنَّا أن الكافر يقدر على الإيمان وإن كان المعلوم أنه لا يؤمن، ودللنا في صدر باب العدل على أنه تعالى قادر على ما لو وقع لكان قبيحًا، وإن علم أنه لا يختاره، وأنه قادر على إقامة القيامة الآن، وإن كان المعلوم أنه لا يقع ولا يختاره. وقد بيَّنَّا أن أصل الكلام في إثبات تعلّق الفعل بالفاعل يقتضي ما قلناه، لأنه إذا وجب وقوعه (بحسب وانتفاؤه بحسب دواعيه وكراهته) فيجب أن يكون قادرًا على ما يصحّ أن يقع بأن يختاره على ما لا يقع بل يختار تركه.

---

(١) القدرة: هي مَلَكَة لا تستطيع الاختراع والإحداث، وإنما تستطيع الفعل؛ إما مباشرًا وإما متولّدًا. (في التوحيد ص ٥٩٧). القدرة اسم جامع لكل ما لا يصحّ الفعل دونه؛ كالحياة والعلم وصحّة الجارحة. (أصول الدين للبغدادي، ص ٤٣).

(٢) الضدّان: هما اللذان يُنافي أحدهما صاحبه، ولا يثبت معه. (إثبات النبوءات ص ١١٢). كل شيئين لا يصحّ أن يجتمعا معًا في وقت واحد لما يرجع إلى ذاتيهما. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٥).

(٣) المتماثلان: هما المتشاركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك. (الحكمة المتعالية ٧/ ١٠١).

وقد بيَّنَّا في باب البدل[١] أن العالم بأن الشيء يكون لا يوجب كونه، ولا علمه بأن الشيء لا يكون لا يحيل كونَه. وبيَّنَّا أن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير على ما هو به بالعلم، وأنه كالدلالة والصدق في هذا الوجه. وبيَّنَّا أن القول بخلافه يُوجِب زوال الذمّ والمدح عن الفاعل في الحَسَن والقبيح من حيث يجب كونه مضطرًا إلى فعلهما؛ لعلم العالم بوقوعهما، ويُوجِب كون القديم[٢] تعالى على ما هُو به لمعلومنا، وأن يكون العالِم منا جَعَله كذلك؛ وفي هذا من الجهالات ما لا خفاء به.

فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع كون العبد قادرًا على قتل غيره، وإن جعل الله أجَله مؤخَّرًا عن ذلك الوقت، لأن علمه تعالى بأنه يعيش مائة سنة، أو نَصْبه الدلالة على ذلك، أو كَتْبه ذلك في اللوح المحفوظ[٣] على جهة المصلحة للملائكة، لا يخرج القادر من أن يكون قادرًا على نقض بنيته من قبل، كما لا يُخرِج ذلك القديم تعالى من أن يكون قادرًا على إماتته من قبل.

وقد بيَّنَّا أنه لا يجب المنع من ذلك بأن يقال: إن ذلك يُوجِب كون القادر قادرًا على تجهيله تعالى، لأن التجهيل هو ما يصيِّر به الجاهل جاهلًا، دون تعيين الفعل الذي قد علم خلافه، وبيَّنَّا أنه إن أراد السائل بما تعلَّق به أنه يقول: إنه قادر على أن يفعل ما علم تعالى أنه لا يوجد ويوجد خلافه فذلك صحيح، وإنما يكون مخطئًا في جعل ذلك تجهيلًا.

---

(١) راجع الجزء التاسع (كتاب التوليد) من هذه الموسوعة. أما البدل، بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها، فهو القائم مقام الشيء، والبديل مثله الأبدال والبُدلاء الجمع، على ما في الصراح والمهذب، وكذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: الآية ٥٠]، وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/ ١٩٢، ط ١، دار الكتب العلمية).

(٢) القديم: هو الذي لا حدَّ لوجوده ولا آخر لدوامه. الواجب الوجود المطلق، أو الذي لا أوّل لوجوده. (الإنصاف للباقلاني ص ٨٤؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٩). وقد عرَّف القاضي نفسه القديم في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: هو ما تقادم وجوده. وهو ما لا يتقدّمه غيره. (شرح الأصول الخمسة ص ١٨١، ٥٣١).

(٣) اللوح المحفوظ: هو عبارة عن النفس الكلِّيّة الفلكية يسمّى الفلك الأقصى. (الحكمة المتعالية ٨/ ٢٩٥). هو العقل الفعَّال المنتقش بصور الكائنات على ما هي عليه، منه تنطبع العلوم في عقول الناس. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٢٩١).

وبيَّنَّا الجواب عن قولهم: فلو وقع خلاف ما علم أنه يكون كيف كان يكون حاله في كونه عالمًا، وشرحنا ذلك في باب البَدَل؛ فلا وجه لإعادته.

وكلّ ذلك يُبطِل القول بأن مَن جعل الله تعالى له أجَلًا مخصوصًا فالقادر منَّا لا يقدر على قتله مِن قبل، ولا يصحّ متى علم تعالى أنه يموت بالقتل ألَّا يقتله القاتل، على ما حُكِيَ عن المجبرة في هذا الباب.

فصل في أن المقتول كان لا يجب، لو لم يقتل، أن يموت في تلك الحال لا مَحالة

اعلم أنه غير ممتنع أن يكون الصَّلاح[1] في زيد لو لم يقتله القاتل أن يعيش إلى وقت مسمًّى، كما لا يمتنع أن يكون الصَّلاح في زيد لو لم يقتله القاتل أن يعيش إلى وقت مسمًّى، كما لا يمتنع أن يكون الصَّلاح موته في تلك الحال، فإذا لم يكن في العقل دلالة على ذلك وجب تجويز ما ذكرناه من الأمرين.

يبيِّن ذلك أنه إذا لم يمتنع في راكب البحر إذا مات غرقًا، وفي ساكن الدار إذا مات بالهدم، أنهما لو لم يتعرَّضا لذلك كان لا يمتنع بقاؤهما مدة من الزمان، فكذلك لا يمتنع في المقتول لو لم يقتله القاتل أن يعيش بُرْهة من الدهر.

[شُبهة جواز البداء]

فإن قال: إني لو جوَّزت أن يعيش لو لم يقتله القاتل لأدَّى ذلك إلى أن يكون القاتل قاطعًا لما جعله الله أجَلًا له، ولكان غالبًا لله فيما حَكَم به من أجَله، ولأدَّى ذلك إلى جواز البداء[2] على الله تعالى. فإذا استحال جميع ذلك وجب صحة ما قلته.

---

(١) الصلاح: هو النفع أو ما أدّى إليه. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٨٦). ضد الفساد. وكل ما عُرْي عن الفساد يسمَّى صلاحًا. (نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٠٦).

(٢) البداء: هو الظهور. (شرح الأصول الخمسة ص ٥٨٥؛ تصحيح الاعتقاد ص ٥٠؛ أوائل المقالات ص ٩٤). هو الأمر بالفعل الواحد بعد النهي عنه أو النهي عنه بعد الأمر به، مع اتحاد الوقت والوجه، والآمر والمأمور. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

قيل له: إن جعله تعالى الأجل أجَلًا له هو بأن يكتب ذلك أو يدلّ عليه إن لم يقتله القاتل وقد بيَّنّا أن ذلك لا يمنع من كونه قادرًا على قتله، وأن ذلك لا يُوجِب عليه لله لا قهرًا ولا تجهيلًا. فكيف يجب إذا جوَّزنا لو لم يقتله القاتل أن يعيش ما ذكره السائل في سؤاله.

وبعد، فإنّا لا نجعل الأجَل إلا الوقت الذي يُقتل فيه. وقد علمنا أنه لا يجب القضاء بأنه كان يموت في تلك الحال لو لم يقتله القاتل، من حيث نقدر فنقول: كان يجوز لولا قَتْل القاتل له أن يكون الصلاح أن يعيش مدة من الزمان، كما لا يجب مثل ذلك فيمن مات بالغرق والهدم وسائر الأسباب التي يجوز أن يعيش لو لم تحْدث. وإنما كان يجب البَدَاء لو خرج تعالى من أن يعلم بما كان عالمًا به، أو ظهر له ما لم يكن عالمًا به ووَجَد مِن فعله ما يقتضي ذلك فيه. وتجويزنا أن يعيش مدة لو لم يقتله القاتل ليس ببَدَاء، ولا يدل عليه، فكيف يُمنع من ذلك لهذه العلة، ولو جاز التعلُّق بذلك فيما قال لجاز أن يقال فيمن مات ببعض الأسباب التي حدثت عند اختياره من غرق وهدم: إنه يُوجِب البداء لو جوّزنا أن يبقى بعد ذلك لو لم يختر ذلك السبب، ويجب على هذا القول أن يقال فيمن ظلم واحد ماله فافتقر: إنه لو لم يُظلم لكان تعالى يسلبه المال ويُفقِره، ويقال فيمن قطع عضو نفسه أو غيره: إنه لو لم يفعل ذلك لكان ينبتر منه لا محالة، وفيمن يتناول ما يُمرض ويُسقم: إنه لو لم يفعل ذلك لكان تعالى سيُمرضه، وإن كان ذلك يؤدِّي إلى أن يقال: إن الكافر لو لم يختر الكفر لكان تعالى سيخلقه فيه لا محالة. وكذلك القول في سائر الأفعال التي يختارها القادر منّا؛ وفساد ذلك يبيِّن بُطلان هذا القول.

[ردّ بعض شيوخ القاضي]

وقد قال بعض شيوخنا في إبطال هذا القول: قد علمنا أن القَتَلَة قد يُقْدِمون على قتل عالَم من الناس في وقت واحد، وقد يتّفق ذلك في الحروب وغيرها، فلو وجب القطع على أنهم لو لم يُقتَلوا لماتوا لا محالة لأدّى ذلك إلى تجويز نَقْض العادة في غير زمن الأنبياء؛ لأن موت العالَم الكثير في حالة واحدة على الوجه الذي يُقتَلون عليه بخلاف العادة؛ وهذا إذا صحَّ أوجب أن يقطع على أنهم أو بعضَهم كان لا يجوز أن يموت في تلك الحال.

ومن قول شيوخنا أنه كما يجوز أن يتأخَّر موتهم لولا القتل فقد يجوز أن يموتوا في تلك الحال، لكنه لا يبعد أن يقال: متى كان تجويز موت جميعهم في تلك الحال يقتضي تجويز نقض العادة فيجب المنع من ذلك في جميعهم وإن جُوِّز في بعضهم، ومتى لم يقتضِ ما ذكرناه فيجب تجويز الأمرين في الكل، وقد ثبت أن العادة قد جرت بموت الكثير عند وقوع بعض الأسباب، نحو الطاعون والصاعقة، والرياح الحارة، والبرد الشديد، كما جرت العادة بجواز موت الكثير بالغرق والسيل وغيره، فغير ممتنع في الجمع العظيم إذا قتلهم الظالم أن يجوز أن يموتوا كلهم في تلك الحال، لولا قتله لهم، ببعض ما ذكرناه من الأسباب، كما يجوز بقاؤهم أو بقاء بعضهم. فالذي قاله شيوخنا رحمهم الله في ذلك صحيح.

[إلزام لبعض شيوخ القاضي]

وقد ألزمه بعض شيوخنا على ذلك أن يكون ذابح غنم غيره مُنعِمًا مُحسِنًا وإن أتى على قطيع من الغنم، وذلك أنه إن وجب في المقتول منّا لو لم يقتل أن يموت في ذلك الوقت فيجب مثله في كل حيوان، وقد علمنا أن مَن غلب في ظنه أنه إن لم يذبح الغنم المملوكة لغيره أنها تموت بحادث لحقها يخشى موتها عنده أنه يكون مُحسِنًا إليه(١)، فإذا صحَّ ذلك وكان على قولهم أن لو لم يذك القطيع من غنمه وإبله كان يجب أن يموت لا محالة فبأن يكون حَسَنة أولى. وفي علمنا بأن فاعل ذلك يستحقّ الذمّ والتوبيخ عند جميع العقلاء دلالةٌ على بُطلان هذا القول. فإن قيل فيجب ألَّا تُجَوِّزوا أنتم لو لم يَذبح هذا الذَّابِح غنمه أن تموت في تلك الحال، لأن تجويزكم ذلك يُوجِب تجويز كونه مُحسِنًا وتجويز زوال الذمّ عنه، وهذا في الفساد بمنزلة ما ألزمتمونا. قيل له: إنّا إذا كنّا نشكّ في هل كانت تعيش أم تموت لم يخرج الذابح لها من أن يكون مُقدِمًا على قبيح بالتصرّف في مِلْك غيره، ومنع الغير من أغراضه فيما يملكه من الغنم، وذلك بمنزلة تجويزنا في الغير أن يكون الفقر أصلح له فيما كلِّف، ولا يقتضي ذلك أن يَحسن منّا إتلاف ما له ليفتقر، فقد بانَ أن التجويز في هذا الباب يخالف القطع.

---

(١) أي لو ذبحها.

[بُطلان ما حُكِي عن العلّاف]

وهذه الجملة تبيِّن بُطلان ما حُكِي عن أبي الهُذَيل[١] رحمه الله.

فأمّا إذا كان المعلوم أن الغنم ستموت لا محالة لولا ذَبْح الذّابِح، فهل يلزم الذّابِح العِوَض[٢] وسائر ما يتصل به. تراه مشروحًا في باب العِوَض إن شاء الله.

فصل في أن المقتول كان لا يجب أن يعيش إلى مدة لو لم يُقتَل في هذه الحال وإن كان ذلك جائزًا

اعلم أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم[٣] من حال زيد إن بقي بعد وقت مخصوص أنه يُفسد هو في التكليف[٤] أو غيره، فيكون الصَّلاح اخترامه على كلّ حال. ومَن هذا حالُه إذا قتله القاتل في ذلك الوقت ودعته دواعيه[٥] إلى قتله في تلك الحال، فقد زالت المَفسدة التي كانت تحصل ببقائه لو بقي، فإن لم يقتله في تلك الحال أحد فلا بدَّ من أن يخترمه تعالى لِما ذكرناه.

وكذلك فغير ممتنع أن يتفضّل تعالى عليه بأن يكلّفه مدّة من الزمان ويتفضَّل بتبقيته مدّة معلومة، فإذا انقضت حَسُن منه اخترامه، وإن لم يقتله

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

(٢) العوض: هو النَّفع المستحقّ لا على سبيل التعظيم والإجلال. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥ و٤٩٤). وإلى هذا المعنى ذهب الشريف المرتضى فيقول: «العوض هو النفع المستحق العاري من تعظيم وإجلال». (جمل العلم والعمل ص ١١؛ ورسائل المرتضى ٣/ ١٤). وأما في «الحدود والحقائق»، فيقول الشريف المرتضى بأن العوض هو «النفع المستحق المقابل للمضار بلا تعظيم». (الحدود والحقائق ص ١٦٨). وأما «البريدي» فيرى أن العوض هو «النفع المستحقّ لا على وجه التعظيم». (الحدود والحقائق ص ٢٢٦).

(٣) المعلوم: ما علمه العالِم بعلمه. (المعتمد في أصول الدين ص ٢٧٨).

(٤) التكليف: شرحه القاضي نفسه في كتبه: «المغني»، و«المحيط بالتكليف»، و«شرح الأصول الخمسة» فقال ما مجمله: التكليف هو إعلام الغير في أن له أن يفعل أو أن لا يفعل نفعًا أو دفع ضرر، مع مشقّة تلحقه في ذلك على حدّ لا يبلغ الحال به حدّ الإلجاء. وهو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كلفة على المأمور به. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٠؛ المحيط بالتكليف ص ١١؛ المغني ١١/ ٢٧٠ (هذه الطبعة)).

(٥) الدّاعي: يشرح القاضي نفسه الدّاعي فيقول: الذي لأجله يحصل الفعل. (المحيط بالتكليف ص ١٥٤) ولكنه يفصّل الكلام عن الداعي في هذه الموسوعة. (المغني ١٤/ ٥٧ (هذه الطبعة)).

القاتل كان له تعالى أن يخترمه ولا بدّ من أن يفعل ذلك إذا كان قد أخبر بذلك وحكم به. فعلى هذين الوجهين لا يمتنع في المقتول أن يقال: إنه لو لم يُقتَل لمات في الحال. وإذا جاز ذلك فكيف يصحّ القطع على أنه كان يجب أن يعيش لا محالة لو لم يقتله القاتل. ولا فرق بين مَن قال بوجوب ذلك لولا قتل القاتل له مع تجويز ما ذكرناه، وبين مَن قال بوجوب موته في الحال لولا قتل القاتل مع تجويز ما ذكرناه في الحال لولا قتل القاتل له. فإذا بطل ذلك لما بيَّنَّاه في الباب الأول فكذلك القول في هذا الوجه. ويجب ألا نُقدِم في أمر المقتول على أحد هذين الأمرين إلَّا بالخبر، فإن ورد بأنه لو لم يقتله لمات في الحال أو عاش لا محالة قُضِي بذلك، وإلَّا فيجب تجويز كلّ واحد من الأمرين، إما لأن الصَّلاح كما قد يجوز أن يكون في تبقيته عندنا فقد يجوز أن يكون في موته أيضًا، أو لأنه تعالى متفضِّل، فيجوز أن يقطع التكليف عنه ويخترمه؛ لأن زيادة التكليف تفضّل منه، ويجوز أن يتفضَّل بتبقيته.

[شُـبهة]

فإن قال: وما أنكرتم أنه يجب القطع بأنه لولا قتلُه لعاش، وإلَّا لم يكن ظالمًا بالإقدام على قتله مع العلم بأنه لو لم يقتله لمات لا محالة.

قيل له: إنه تعالى لو أماته كان يجوز أن يُميته من غير ألم، فلا يجب من حيث علم أنه لو لم يقتله لأماته تعالى ألَّا يكون ظالمًا، لأنه قد آلمه على وجه لم يكن له أن يفعله به، ولا كان يحصل مثلُه من فعله تعالى.

وبعد، فإنه سبحانه وإن أماته بألم فقد يجوز أن يعلم أن فيما يفعله من الألـم مصلحة في الدين، وليس كذلك حال ما يفعله القاتل به من الآلام؛ لأنه لا يجب إذا كان الفعل مصلحة أن يكون أمثاله من فِعْل أيِّ فاعل كان مصلحة؛ لأن كونه مصلحة لا يرجع إلى جنسه، فلا يجب أن يتفق فيه المتماثل، كما يصحّ اتفاق المختلف فيه، فكذكل لا يمتنع افتراق المتماثل فيه.

على أنه لا يجب إذا حسن من بعض الفاعلين أن يؤلم غيره أن يحسن مثلُه من غيره، دون أن يعلم وقوعه منه على الوجه الذي يُحسِن عليه، لأنه لا

معتبر بجنسه في باب الحسن. يبيّن ذلك أنه قد ثبت أن للإمام أن يقتل المُرْتَدّ، وإن قبح من غيره قتله إذا لم يكن بإذنه، ويحسُن منه قتلُ القاتل عند مطالبة الوليّ، ولا يحسن ذلك من غيره، فإذ لا يمتنع مثله في الشاهد فغير ممتنع أن يحسن منه سبحانه أن يُميت زيدًا في بعض الأحوال، وإن لم يحسن من غيره قتله في تلك الحال.

على أن ما بيَّنته من بعد، في أن الألَم النازل بالعاقل يحسن من الله تعالى وإن لم يحسن مثلُه منّا، يبيِّن صحة هذا القول فأنت تجد ذلك مشروحًا بعد. وكل ذلك يبيِّن أن القاتل ظالم للمقتول على كل حال.

على أن الألم إنما يحسن متى فُعِل بالغير للتعويض. فأمّا إذا لم يقصد به ذلك ولم يكن في حكم ما قُصد به ذلك، فيجب أن يكون عاريًا من نفع. فإذا لم يكن مستحقًّا ولا دُفع به ضررًا منه وجب قبحه. وهذا القتل لم يحصل فيه بعض هذه الوجوه؛ فيجب كونه قبيحًا. وإماتته تعالى قد حصل فيه بعض هذه الوجوه فيجب حُسنه.

وبعد، فإن القاتل يُقدِم على قتله مع كونه ظانًّا لبقائه؛ لأن أمارات البقاء حاصلة في كل حال؛ فيجب أن يكون مُضِرًّا به لا محالة؛ لأنه قطعه عن المنافع التي يظن حصولها له لولا القتل. وذلك لا يتأتّى في إماتته تعالى.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن يَحسن منه قتلُه لو أعلمه الله تعالى أنه سيموت في تلك الحال لا محالة، ويجب على ما قدّمتموه أن يحسن منه قتله إذا حصلت أمارة موته بنزول مرض مخوف به. وبُطلان ذلك يُوجِب فساد ما ذكرتموه.

قيل له: إنه لا يجب إذا قبح الفعل لبعض الوجوه أن يحسن إذا انتفى ذلك الوجه عنه. فغير ممتنع أن يقبح قتل القاتل لزيد إذا كان الحال ما وصفناه للعلّة التي ذكرناها، وإن كانت متى عُدِمَت قبح أيضًا لوجه سواه، فلذلك حكمنا بأنه يقبح منه قتله، وإن علم أنه سيموت في تلك الحال، لأن علمه بأنه تعالى يحسن منه أن يُميته لا يُوجِب أن يحسن منه أن يقتله إذا لم يقع قتلُه على وجه

يحسن له الآلام. فكذلك القول فيه إذا ظهرت أمارة موته؛ لأن ذلك دون العلم بموته، فبأن يكون قتله قبيحًا عنده أولى.

[شُــبهة]

فإن قيل خبِّرونا لو كان الكلام فيما يُباح قتله من الغنم أتقولون إن المذكِّي له ظالم لصاحبه على كل حال، أم تجعلونه ظالمًا إذا لم يكن عالمًا بأنه سيموت لا مَحالة، فأما إذا علم ذلك بخبر الله سبحانه يكون فعله حسنًا، وهل تجْرون عليه الظن في هذا الوجه مُجْرى العلم. وما قولكم فيمن يَعلم من حل زيد أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حيًا، وأن بقاءه حيًا مَفسَدَة له، أتقولون: إنه يحسن منا مَثلُ ولده والحال هذه أم لا، فإن حكمتم بقبح قتله منّا فما الفرق بينه وبين ما فعله صاحب موسى صلّى الله عليهما[1] بالغلام من القتل خشية أن يُرهق والديه طغيانًا وكفرًا؟ فإذا جاز أن يتعبَّده تعالى بقتل غيره؛ لِما له في ذلك من المصلحة، فهلَّا جاز أن يُقدِم على قتله إذا علم أن لغيره فيه مصلحة أو في بقائه مَفسَدَة، أوَ لستم تقولون: إنّا لو علمنا بالعقل من حال ما ثبت وجوبه سمعًا ما عرفناه بالسمع لحسن، فهلّا وجب القول بحسن قتل مَن المعلوم أنه يُفسد هو عند تبقيته أو غيره.

قيل له: أمَّا مَن ذبح شاة غيره وقد علم أنها لو لم تُذبح في تلك الحال ماتت وبطل الانتفاع بها، فإنه يحسن منه ذبحها إذا كان التعبّد من الله تعالى على هذا الحدّ، لأنه تعالى قد ندب إلى ذبح شاة غيره إذا خِيفَ عليها الموت؛ لِما فيه من الإحسان إليه. فمتى علم ذلك من حالها كان ذبحها بأن يَحْسُن أولى، ويكون ذلك إحسانًا منه إليه. وتجويزه إن لم يذبحها أن يذبحها غيره لا يُخرِجه من كونه مُحسِنًا. ويصير بمنزلة مَن ردّ عليه بعض أملاكه، أو أزال عنه بعض المضارّ النازلة به في أنه يحسن ذلك؛ وإن كان لو لم يفعله لفعله غيره، وغلبة الظن في هذا الباب كالعلم؛ لأنه إذا خشي أن تموت هذه الشاة حسن منه

---

(١) هذه إشارة إلى ما ورد في سورة الكهف في الآيات ٧٤ ـ ٨٠ ﴿فَانطَلَقَا حَتَّىٰٓ إِذَا لَقِيَا غُلَٰمًا﴾ [الكهف: الآية ٧٤].

أن يذكِّيها، وأن جوَّز أن تبقى ويزول ما بها من المرض. هذا إذا كان حال صاحبها حاله في العلم والظن؛ فأما إن ظن صاحبها أنها تبقى، وكان له غرض في بقائها، ويلحقه في الحال غمّ بتذكية غيره لها فليس للذابح أن يُقدِم على ذلك، إلّا بإذنه أو بسمع يقتضي إباحة ذلك والحال هذه. فإما إذا لم يحصل العلم ولا الظن في ذلك فمحرم عليه أن يذبحها، وإن كان المعلوم أنه تعالى يُميتها في تلك الحال، كما قلنا في قتل زيد وإن علم أنه يموت في تلك الحال لو لم يُقتل.

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول: إذا جوَّزتم ذبح الشاة مع غلبة الظن[١]، وإن قبح ذلك في زيد، فقولوا: إنه يحسن ذبحها على كل حال، وإن قبح قتل زيد. وذلك لأن الشريعة أباحت الانتفاع بلحم الشاة عند الذكاة، ومنعت من ذلك عند الموت، فصارت من هذا الوجه بمنزلة الأموال المنتفع بها، فكما أن لصاحب الشاة أن يذبحها لينتفع بها فكذلك للغير أن يذبحها إذا غلب على ظنه أن الانتفاع يبطل بها لولا الذبح. فأما إذا لم يغلب على ظنه ذلك من حالها فمتى ذبحها كان ظالمًا لصاحب الشاة؛ لأنه قد يكون غرضه في تبقيتها، لأنه كما ينتفع بلحمها عند الذبح فقد ينتفع بوجوه كثيرة عند تبقيتها، فيحرم تفويت أغراضه في هذا الباب إلا أن يعلم من حاله أن غرضه ذبحها فيحسن ذلك من فاعله ويكون بمنزلة المأذون له في هذا الباب. وليس كذلك حال زيد، لأنه لم يُبَح قتله على وجه لنفعه أو لنفع غيره، فيجب أن يكون قتله قبيحًا على كل حال. فأمّا ما نُدِب الإنسان إلى ذبحه من الهدايا[٢] وغيرها فالأمر فيه موقوف على ما يرد الشرع به، فإن دلَّ الشَّرع على أن نيابة غيره عنه في وقت مخصوص بغير إذنه تحسن فله أن يذبح ذلك، وإلّا حرم عليه إلّا بإذنه. وليس لأحد أن يقول: يحسن ذبحها إذا غلب على الظنّ أن في ذبحها مصلحة في الدين، وأن يُجرَى مُجرَى

(١) الظّنّ: تغليب بالقلب لأحد المُجَوَّزَيْن ظاهر التجويز. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٦). الظن هو ما يُرَجّح أحد الجائزَيْن على الآخر. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٦).

(٢) جمع الهدي ـ بزنة غني ـ وهو ما يُهدَى إلى الحرم المكي من الإبل.

ذلك غلبة الظن بأنها تموت لولا الذبح وذلك لأن غلبة الظن فيما يتعلق بالتكليف تحتاج إلى أمارة ودلالة، إما بمنزلة الاجتهاد[١] أو بمنزلة النصوص، فمتى عُدِما جميعًا لم يكن به مُعتَبَر وليس كذلك فيما يتعلق بمنافع الدنيا؛ لأن لغلبة الظن طرقًا معروفة بالعادة، فغير ممتنع أن يحسن منه ذبحها عند خوف موتها، لما فيه من الإحسان إلى صاحبها، ولذلك يقبح ممَّن لا ذكاة له الإقدام على ذبحها لأن ذبحه لها كموتها في أنه لا يبيح الانتفاع بها. فعلى هذا الوجه يجب أن يُجرَى هذا الباب. فأمَّا ما سألت عنه من قتل ولد زيد إذا كان المعلوم أنه يصلح في التكليف متى خرج ولده من أن يكون حيًّا وأعلمه تعالى ذلك، فيجب أن ينظر فيه، فإن كان الصلاح يتعلق بانتفاء حياته والفساد بوجود حياته فغير ممتنع أن يكون قتله له قبيحًا، وإن كان إماتة الله له حسنًا، لأن القتل غير انتفاء الحياة والموت، فلا يمتنع أن يكون القتل قبيحًا وإن تعلق الصلاح بانتفاء الحياة أو بالموت. ويجب أن يعلم فيمن هذا حاله أنه تعالى سيخترمه لكي يُصلِح المكلَّف ولا يفسد ببقاء حياته، ولا يجب أن يحسن منّا قتله متى علمنا ذلك من حاله لما بيَّنَّاه، وإن كان الصَّلاح متعلقًا بقتله له فإن الله تعالى سيدلّه على ذلك ويعرفه، فيخرج بالتعريف والإباحة من أن يكون قبيحًا.

فأما صاحب موسى عليه السلام فالأولى عندنا أنه فعل ما فعله لأن الله تعالى أعلَمَه أن ذلك الفِعْل منه صلاح وحسن، وأنه يقوم مقام إماتة الله للغلام، فلذلك حَسُن فِعله ولذلك قيل: إن إقدامه على هذه الأمور لما لم يصحّ إلا بوحي فيجب أن يدل على أنه كان نبيًّا.

وإنما قلنا: إنّا لو علمنا بالعقل أن الصلاة مَصلحة لنا لزمت كلزومها إذا عرفنا ذلك من حالها شرعًا، لأنّا إذا علمنا بالعقل ما نعلمه بدليل السمع بعينه فيجب كون الفعل لازمًا. وليس كذلك حال علمنا بأن في بقاء زيد مَفسَدة، وفي انتفاء حياته مصلحة، لأن العلم بذلك ليس هو العلم بأن ذلك يحسُن منّا،

(١) لغة من اجْتَهد يَجْتَهد اجتهادًا فهو مجتهد، والاجتهاد هو بذل الجهد والوسع. واصطلاحًا هو استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، ويُسمى مَن يستنبطها مجتهدًا. (القاموس الفقهي ص ٩ و١٠).

لأنه متى حَسُن منّا قتله علمنا أن فعلنا خاصة هو المصلحة، ومتى علمنا ما قدّمناه جوَّزنا أن يكون المصلحة هو إماتته تعالى وأنه تعالى سيفعل ذلك لا محالة. فلذلك فرقنا بين الأمرين. ولو أن الرسول عليه السلام خبَّرنا بأن قتلنا له مصلحة، إما لنا أو له أو لغيره، لحَسُن منّا فِعْل ذلك كما تحسن منّا سائر العبادات. فعلى هذا الوجه يجب أن يُعتبر هذا الباب.

[شُــبهة]

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون تعالى قد جعل أجَلَه وقتًا مخصوصًا، ويَمنع مع ذلك من قتله في تلك الحال أشدّ منع، ويتوعّد عليه بالعقاب. أوَليس ذلك يؤدّي إلى كونه مانعًا من حُكْمه.

قيل له: إنه تعالى وإن جعل أجَل موته ذلك الوقت فإنه قد علم أن موته إن حصل من قِبَله كان حسنًا، وإن حصل من قِبَل القاتل كان قبيحًا. ولا يخرج في الحالين من أن يكون موته حادثًا. وحكمه تعالى إنما هو بأنه سيموت، وفي تلك الحال، فلا يجب إذا مَنَع الغير من قتله ونهاه عن ذلك أن يكون مانعًا ممّا حَكَم به من أنه سيُميته في تلك الحال، وإنما المستحيل أن يحكم بأنة أجَل موته لا يحصل إلا بقتل زيد بعينه، ومع ذلك يمنعه من قتله قهرًا، لأن ذلك يؤدِّي إلى خلاف ما علمه. فأمّا إذا منعه من ذلك بالنَّهي، والمعلوم أنه سيقع منه ذلك لا محالة فليس فيه ما يُوجِب فسادًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه لا يجوز أن يعيش أكثر من ذلك؛ كما قلتم: إنه لا يجب ذلك، لأنه لو جاز أن يعيش وجعل الله تعالى الوقت المتأخِّر أجَلًا له، لكان القاتل مانعًا له تعالى وغالبًا له، لأنه جعل أجَله متأخِّرًا، وأبى القاتل إلَّا أن يكون متقدّمًا، وبُطلان ذلك يقتضي القطع على أنه كان يجب أن يموت في تلك الحال، وأنه كما لا يجب أن يقضي ببقائه بعده مدة فكذلك لا يجوز القول بذلك.

قيل له: قد بيَّنّا أن وجوب بقائه قطعًا يحتاج إلى دلالة، فلذلك لم نقل به. فأمّا الجواز فإنما نريد به الشك. وقد بيَّنّا أنه غير ممتنع أن يكون الصَّلاح

تبقيته لولا قتل القاتل له، وإن كان تعالى يعلم أنه سيقتله لا محالة، وأن ذلك هو أجَل موته على ما بيَّنَّاه. وليس في تجويز ما جوَّزناه إثبات العبد مانعًا للقديم تعالى ممَّا أراده أو حكم به، لأنه تعالى إنما علم أنه سيُبقِيه إن لم يقتل، وحكم به على هذا الشرط، ولو علم أنه سيبقى على كل حال ويحكم بذلك لم يقع من العبد قتله البَتَّة. فأما صحة قتله له وقدرته على ذلك فغير ممتنع لأنّا قد دللنا على أن القادر منّا يقدر على خلاف ما علم أنه يكون.

ومما يبيِّن صحة ما نقوله في هذا الباب أنه لو أتلف ثوب غيره لم يجب القطع على أنه كان يبقى صحيحًا لا محالة، بل كان لا يمتنع أن يتلف لوجه آخر. وكذلك القول في سائر الأموال. فكذلك القول في قتل زيد. وكما أن تجويز بقاء الثوب صحيحًا وتجويز هلاكه لا يُخرِج مُتلِفه من أن يكون ظالمًا، فكذلك القول في المُقدِم على قتل زيد، وإن كان لو لم يقتله لجاز فيه الإماتة والتبقية. وقد ثبت أن مَن أماته الله بغرق أو هدم أو برد أو حرّ عند تعرّضه لأسباب هذه الأمور كان يجوز لو لم يتعرّض لها أن يعيش ويجوز أن يموت، ولا يجب القطع فيه على أحد الأمرين إلّا بخبر، فكذلك القول في المقتول.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا وجب بالعقل، لو أزلْنا عن أنفسنا توهُّم القتل، أن يكون لكلّ حَيّ (أجَل مجعول) له من قِبَله تعالى فيجب أن يكون القاتل، إذا لم يعلم ذلك الأجَل، ألَّا يجوز أن يتَّفق منه قتل مَن يقتله بأن يصادف قتله أجَله، وذلك يُوجِب أن يكون سائر مَن يقتله أو أكثرهم قد كان له أجَل وقطعه عليه، وأن يجب القطع على أنه كان يعيش لولا قتله إيّاه.

قيل له: إن جعله تعالى الأجَل أجَلًا له هو بشرط ألَّا يتقدم القتل، فكأنه تعالى كتب في اللوح المحفوظ بأن زيدًا يعيش مائة سنة إن لم يُقتَل وهو ابن خمسين، ويكون ذلك أجَله، وإذا قُتل وهو ابن خمسين فهذا أجَله، وأنا أعلم أنه سيُقتَل في هذه الحال لا مَحالة، فهذا منه تعالى يُوجِب أن أجَله حال القتل دون الحال الثاني.

ولا يجوز أن يقال: إنّا نتوهّم ارتفاع القتل في أجَله إذا كان الحال ما وصفناه، فأمّا إذا كان القاتل غير عالِم بأجَل مَن يقتله فإن قتله لا يصحّ أن يصادف آجالهم مع كثرتهم، كما لا يجوز مع الجهل أن يصادف إخباره أن يكون صدقًا، لكن ذلك لا يُخرِج المقتول المُعَيَّن من أن يجوز فيه الاخترام والتبقية على ما بيَّنّاه. وإن كنّا نعلم أنه تعالى لم يجعل له أجَلًا ثانيًا، مع العلم أن القاتل سيقتله في هذه الحال قطعًا، وإن لم يمتنع أن يُقَدَّر له أجَل بشرط ألّا يتقدم قتلَ القاتل له.

[شُبهة على قاتل قتل خلقًا كثيرًا]

فإن قيل: خبِّرونا عن قاتل قتل خَلْقًا كثيرًا، والمعلوم من حاله أنه لا يتّفق منه قتلهم في الوقت الذي قد علِم تعالى أن الصَّلاح إماتتهم فيه لولا القتل، لأن ذلك لا يجوز أن يتّفق من غير معرفة، كما لا يتفق الصدق في الأمور الكثيرة من غير علم، أليس يجب أن يقطعوا على أن فيهم مَن كان يجب أن يعيش لا مَحالة، وفي هذا إبطال ما قلتموه في هذا الباب.

قيل له: إن الذي ذكرناه صحيح إذا كان القول في مقتول معيَّن، فأمّا إذا كان الكلام في الجمع العظيم فقد بيَّنّا أنه لا يمتنع لو لم يقتلهم القاتل أو القَتَلَة أن يموتوا ببعض الأسباب التي جَرَت العادةُ أن يموت لها الخلق العظيم. فأمّا تجويز كونه قاتلًا لجميعهم في الوقت الذي علم تعالى أن الصَّلاح اخترامهم فيه من دون بعض هذه الأسباب لولا القتل فبعيد، لأن اتّفاق ذلك أشدّ تعذّرًا من اتّفاق الصدق في الإخبار عن الأشياء الكثيرة مُفَصَّلًا. والعلّة التي لها قلنا بذلك في الجماعة غير موجودة في كل واحد معيّن، فلا يجب حمل الواحد على الجماعة في هذا الباب، ولا يجب أيضًا حمل القاتل الواحد على الجماعة إذا قتلت في هذا الباب، لأنه لا يمتنع من كل واحد منهم اتفاق قتل واحد في الوقت الذي علم تعالى أن الصَّلاح أن يُميته فيه لولا القتل وإن تَعَذَّر ذلك في الواحد، كما يجوز أن يتّفق من كل واحد من المُخبرين الصدق في الخبر الواحد، وإن لم يتّفق ذلك من الواحد إذا أخبر عن المخبَرات الكثيرة مفصَّلة.

فصل في أن المقتول وغيره لا يموت إلا بأجَله، وأن الزيادة والنقصان في الأجَل لا تصحّ، وأن القول بإثبات أجَلَين باطل

[مقالة شيوخ القاضي أن أجَل الشيء وقته]

اعلم أن الذي يقوله مشايخنا رحمهم الله أن أجَل الشيء وقته، والوقت هو الحادث الذي تعلَّق حدوث غيره به، أيَّ حادث كان، ولذلك يصحّ من الإنسان أن يجعل كل حادث يُشار إليه وقتًا لغيره، وإنما يوقِّت أحد الحادثين بالآخر بحسب الفائدة. ولذلك يصحّ من زيد أن يجعل طلوع الشمس وقتًا لقدوم عمرو وإذا علم المخاطب طلوع الشمس، وجهل متى يَقْدَمُ عمرو، ويصحّ من غيره إذا كان المخاطب عالِمًا بقدوم زيد ويكون جاهلًا بطلوع الشمس أن يجعل قدوم زيد وقتًا لطلوع الشمس، وإنما يمتنع من الموقِّت الواحد أن يجعل المُوَقِّت موقِّتًا به، لأن المخاطب لا بدَّ من أن يكون عارفًا بأحدهما دون الآخر، فبحسب حاله يصحّ أن يجعل الشيء وقتًا لغيره، ولذلك يصحّ منه إذا خاطب اثنين أن يجعل ما جعله وقتًا في خطاب أحدهما موقَّتًا في خطاب الآخر. وكذلك القول في خطاب الواحد في زمانين.

والذي يبيِّن صحَّة ذلك أن التوقيت بالقديم لا يصحّ وكذلك بالباقي من الأمور، بل لا يعقل ذلك أصلًا. فإذا ثبت ذلك وجب صحَّة ما قلناه من أن الوقت لا يكون إلا حادثًا.

واعلم أن الأولى عندي في هذا الباب أن يجوز كون الشيء وقتًا وإن لم يكن حادثًا، إذا جرى مجرى الحادث، حتى يصحّ أن يُوَقِّت الشيء بتجدّد عدم غيره، كما يصحّ أن يوقِّت بتجدّد حدوثه، لأن أحدهما قد حلَّ محل الآخر في أن التوقيت معقول، وفي أن المخاطب يستفيد الغرض بالكلام. فإذا صحَّ ذلك فيهما لم يجز أن يختصّ أحدهما بأن يُجعَل وقتًا دون الآخر. وكذلك يجب في كل صفة تتجدّد للموصوف، وإن لم يكن هناك حدوث معنى على وجه. يبيِّن ذلك أن الواحد منّا لو علم متى يصير زيد مُدرِكًا للشيء يصحّ أن نجعل ذلك وقتًا لما لا يعلمه، بل يكون التوقيت بذلك أظهر من التوقيت بكثير من الحوادث لظهور ما يُعلَم به. يبيِّن ما قلناه أن أهل اللغة قد وقّتوا بتجدّد

الأحوال، وإن لم يستدلّوا على الحوادث، فعلم أن المُعتَبَر في هذا الباب هو بتجدّد الأحوال، رجع بذلك إلى الحدوث أو إلى العدم أو غيره، ولا فرق أيضًا بين تجدّد الأحوال وبين انتفاء الأحوال وزوالها إذا كان الحال فيها ظاهرًا. ولو صحَّ في الباقي أن يتجدَّد فيه ما يصحّ معه تعليق الحادث به كان لا يمتنع جعل الباقي وقتًا، لكن ذلك يتعذَّر فيه إلا إذا كان ذلك الباقي جسمًا، فيتغيَّر عليه الأحوال على ما بيَّنَّاه.

وكل ما يجوز أن يجعل وقتًا من حادث وغيره فكذلك يجوز أن يجعل موقِّتًا، والعلّة فيهما واحدة، ولذلك يجوز أن يقال: إن فلانًا يدرك السواد عند طلوع الشمس، وتفنى حياتُه عند غروب الشمس.

وإنما جُعِل الغالب في الأوقات حركات الشمس والقمر لأنه الظاهر لحسّ كل أحد، والعَلَم في جميع البلاد، وإلا فالتوقيت به وبغيره من الحوادث لا يختلف البَتَّة.

[مقالة شيوخ القاضي أن القديم موجود لم يزل]

فأما ما يقوله شيوخنا في كتبهم: من أن القديم[1] موجود لم يزل، وأنّ (لم يزل) في حكم الوقت، فلا يجوز أن يقال: إنه تعالى متكلِّم لم يزل إلى سائر ما يتصل بهذا الباب مما يجري في الكتب فليس بناقِض لِما ذكرناه، لأن الغرض بذلك ليس هو التوقيت، وإنما يُراد بذلك أن وجوده غير متجدّد، وأنه لا أول لوجوده، ليفرق بينه وبين ما لوجوده أول. وإنما نقول: إن كونه متكلّمًا لم يَزَلْ في حكم المعلَّق بوقت عند مكالمة مَن يقول: إنه متكلم لم يزل بمعنى أنه سيكلّم على الوجه الذي يقال في الواحد منّا إنه متكلم، إذا كان ممَّن لو تعمَّد الكلام لتأتّى له. فنقول: إن ذلك إنما يجوز أن يقال توسّعًا على الإطلاق. وأما متى قيّد بوقت فإن ذلك ممتنع. ونقول إن (لم يزل) جارٍ مجرى الوقت لا أنّا نجعله وقتًا في الحقيقة، وإنما نريد أنه كما لا يقال إنه متكلم في هذا اليوم ولم يوجد من جهته كلام، فكذلك لا يجوز أن يقال: إنه متكلم لم يزل ولا كلام موجود لم يزل. فقد بانَ لك أن بعض الكلام موافق لبعض.

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٢٨ من هذا الجزء.

فإذا صحَّت هذه الجملة فالأجَل هو الوقت؛ لأن وقت الشيء هو أجَله. ألا ترى أن الوقت الذي يحلّ فيه الدَّيْن يقال: هو أجَل الدَّيْن، والوقت الذي ينزل فيه بالعبد الموت يقال: إنه أجَل الموت.

[شُـــبهة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن الأجَل هو ما يُنتظر وقوعه من الأوقات؛ لأنه مأخوذ من التأخير والنظِرة، ولذلك سمَّى آخر أوقات أجَل الدَّين مجلّ الأجَل ولا يقال في الدَّين الحالّ: إنه مؤجَّل، ولا أن القاضي له قضاه لأجَله.

قيل له: إنه على قياس العِلَّة يجب أن يقال في الحالّ: إن أجَله في الحال، وفي المؤجّل يقال: إن أجَله بعد سنة، كما يقال لمَن نزل الموتُ به: إن هذا أجَل موته، كما يقال ذلك إذا علم أن أجَل موته بعد مدّة. ولو كان الأجَل مفيدًا للمنتظر من الأمور لما صحّ أن يقال ذلك في الموت الحاضر، كما لا يقال في الدَّين الحالّ، وفي بُطلان ذلك دلالة على أن ما قاله في الدَّيْن ممّا غلب التعارف في استعماله في المتأخِّر من الديون دون الحالّ منه. وإلا فاللغة تقتضي استعمال ذلك فيهما على سواء. وهذا كما تعارف الناس عند قولهم: إن أجَل فلان قد حضر أن المراد به الموت دون غيره من الحقوق، وإن كانت اللغة لا تفصل بين الأمرين. ونحن نعلم أنه لا يقال [في الأمور] المؤقتة: إنها مؤجَّلة، كانت متأخرة أو حاضرة الوقت، كما يقال ذلك في الديون والموت والحياة، ولا يُوجِب ذلك أن يكون الأجَل (مفيدًا لهذه الأمور) المخصوصة، فكذلك القول فيما ذكره.

فإذا صحَّ ذلك وجب أن يكون أجَل موت الإنسان وقت موته، فكما لا وقت لموته إلا الوقت الذي حدث موتُه فيه فكذلك لا أجَل لموته غيره. ولا فرق في صحة ذلك بين أن يُحدّ الأجَل بما ذكرناه أو بما سأل السائل عنه. فإذا قُتل المقتول وعُلِم أنه وقَّت لموته غير ذلك الوقت فيجب ألَّا يكون لموته أجَل غير ذلك الوقت، وأن يكون المقتول في هذا الباب والميت بمنزلة واحدة في هذا الباب. وقد بيَّنَّا بُطلان القول بأنه لولا قتل القاتل له لكان يجب أن يعيش لا محالة، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما قلناه، وإن كان لو ثبت ما قاله لم

يؤثِّر فيه؛ لأنه وإن وجب أن يعيش فذلك غير مُخرِج له من أن يكون موته حدث في ذلك الوقت، فكما أن ذلك لا يُخرِج هذا الوقت من أن يكون وقتًا لموته، فيجب ألَّا يُخرِجه من أن يكون أجَلًا لموته، وأن يكون الوقت الذي كان يجب أن يعيش إليه لولا قتل القاتل يوصف بأنه أجَل له بشرط، لا على جهة الإطلاق، فيقال: كان يكون أجَله لولا القتل. وذلك لا يُوجِب كونه أجَلًا له، كما أنه تعالى لو علم أنه إن بقَّاه رزقه الأموال والدُور والولايات لصحَّ أن يقال: كان يكون رزقًا له لو بقي، ولا يُوجِب أن يكون رزقًا له الآن، فكذلك القول فيما ذكرناه ولا فرق بين مَن قال: إن تجويز تأخير موته لولا القتل يُوجِب أن أجَله هو المتأخِّر دون وقت القتل أو هما، وبين مَن قال مثله فيمن مات بغرق أو هدم أو برد أو حَرّ. وهذا يُوجِب أن يكون تعالى قد قطع أجَله عنده بأن أماته في تلك الحال، وإذا لم يجز أن يقال بذلك فكذلك القول في المقتول. وقد بيَّنَّا أنه لا ينكر القول بأن وقت موته كان يتأخّر لولا القتل، وذلك لا يُوجِب كون ذلك الوقت أجَلًا لأنّ ذلك يؤدِّي إلى أن يجعل أجَل الشيء ووقته ما لم يحصل الشيء فيه، ولا يجعل أجَله ووقته ما حصل الشيء فيه. وهذا عكس ما يجب فيه. ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: إن دار الرجل هي التي لولا معاصيه كان يسكن فيها دون ما هو ساكن فيها. وذلك يُوجِب أن تكون الجنة دار الكافرين، وألَّا تكون النار دارًا لهم وفساد ذلك ظاهر. وقد ثبت أيضًا أن مَن عليه الدَّيْن إلى شهر لو لم يجد ما يؤدِّيه لوجب أن يؤجّل إلى حال الوجود، ولا يُوجِب ذلك متى وَجَد وأدّى ألا يكون تلك الحال أَجَل الدَّين، ويجعل المنتظر المقدَّر أَجَلًا له.

[شُــبهة على الدَّين]

فإن قيل: أليس لو قدَّمَ مَن عليه الدَّيْن أداءه قبل الأَجَل لم يخرج ما وقع عليه العقد من الوقت من أن يكون أجَلًا، فكذلك ما جعله الله أجَلًا للعبد لا يخرج من أن يكون أجَلًا له، وإن قُتِل قبله.

قيل له: إن محِلّ الدَّيْن يُوصَف بأنه أجَل لحلول الدَّين على كل حال؛ لأن تفضّله بالتقديم لا يُخرِج ذلك الوقت من أن يكون الدَّيْن لا يحلّ إلا فيه.

فأمَّا إذا قدَّم قضاء الدَّيْن فلا يقال: إن الوقت المتأخر هو أجَل قضاء الدَّين؛ بل يقال ذلك في الوقت الذي قضى فيه الدَّين وهذا بَيِّن.

[شُــبهة]

فإن قال: ألستم لا تمنعون أن يكون تعالى قد جعل لكل مخلوق أجَلًا يعيش إليه مع سلامة الأحوال، ونعلم مع ذلك أنه إن تعرَّض لركوب البحر مات قبله، أو إن تعرَّض للحرب قُتل دونه، أو إن لم يَصِل رحمه مات قبله، وإن وصله تأخّر إليه فما المانع من أن يسمى الوقت المتأخّر أجَلًا دون هذه الأوقات، وإن كان موته لا يحدث إلا فيها.

قيل له: إن الذي بيَّنَّاه يُبطِل هذا القول؛ لأنه إذا لم يجز أن يجعل ذلك الوقت وقت موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات، فكذلك لا يجوز أن يقال: إنه أجَل موته مع حصول الموت في بعض هذه الأوقات.

وقد نطق الكتاب بصحة ما قلناه في هذا الباب، فقال تعالى: ﴿فَإِذَا جَآءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَـْٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ...﴾ [النحل: الآية ٦١]، وقال: ﴿مَّا تَسْبِقُ مِنْ أُمَّةٍ أَجَلَهَا وَمَا يَسْتَـْٔخِرُونَ﴾ [الحِجر: الآية ٥]، وقال: ﴿وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا﴾ [الأنعام: الآية ١٢٨].

[شُــبهة على آية قرآنية]

فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧٩] يدلّ على أنه تعبّد به لكي يرتدع القاتل عن قتل غيره فيبقى حيًا. وهذا يقتضي إثبات أجَل ثانٍ.

قيل له: إنه إنما يدلّ ذلك على أن القاتل لو لم يُقتَل لجاز أن يبقى المقتول حيًا، ولجاز أن يبقى هو حيًا إذا لم يقتصّ منه.

وهذا قد بيَّنَّا صحّته. فأما أن يدلّ على أن الوقت الذي كان يبقى إليه يكون أجَلًا الآن من غير تقدير، فليس في ظاهره ولا فحواه ما يدلّ عليه. فأما قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ مِن مَّا رَزَقْنَـٰكُم مِّن قَبْلِ أَن يَأْتِىَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَآ أَخَّرْتَنِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّـٰلِحِينَ وَلَن يُؤَخِّرَ ٱللَّهُ نَفْسًا إِذَا جَآءَ أَجَلُهَا

وَٱللَّهُ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المنافقون: الآيتان ١٠، ١١] فإن آخره يدلّ على ما قلناه؛ لأنه بيَّن أنه تعالى لا يؤخِّر أحدًا عن أجَله، وقوله: ﴿لَوْلَآ أَخَّرْتَنِىٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ قَرِيبٍ﴾ [المنافقون: الآية ١٠] هو إخبار عنه أنه يتمنى ذلك ويقوله، ولا يدلّ ذلك على أن ما يتمناه هو أجَل له في الحقيقة، فالتعلّق به لا يصحّ.

فأما التعلُّق بقول الله سبحانه في قصة نوح ﴿أَنِ ٱعْبُدُوا۟ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣ يَغْفِرْ لَكُم مِّن ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ أَجَلَ ٱللَّهِ إِذَا جَآءَ لَا يُؤَخَّرُ﴾ [نوح: الآيتان ٣، ٤] فإنه يدلّ على صحة ما قدّمناه: من أن الواحد قد يموت في حال قد كان يجوز لبعض الوجوه أن تتأخَّر حياته ويبقى؛ لأنه بيَّن تعالى أنهم لو عبدوه وأطاعوه لأخّرهم إلى أجَل مسمى، وإن كان المعلوم أنهم لا يفعلون ذلك فيموتون قبله، ثم بيَّن في آخره أن أجَل الله إذا جاء لا يُؤخَّر، فنبّه بذلك أن تجويز حياتهم لو عبدوه لا يُخرِجهم من أنهم يجب أن يموتوا في الوقت الذي جُعِل أجَلًا لهم. فأما تسميته تعالى ما لم يعيشوا إليه من الوقت بأنه أجَل مُسَمًّى فيجب كونه مجازًا؛ لأن الأجَل هو الوقت، ولم يُبقِهم تعالى إليه فيحدث موتهم فيه، وإنما سمّاه أجَلًا من حيث علم أن مع العبادة يعيشون إليه على جهة المجاز.

فأمّا التعلُّق بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن طِينٍ ثُمَّ قَضَىٰٓ أَجَلًا ۖ وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: الآية ٢] فالمراد به آجال حياتهم في الآخرة. ولذلك عمَّ الجميع بذلك: المقتول وغيره، ولذلك أضاف إليه فقال: ﴿وَأَجَلٌ مُّسَمًّى عِندَهُۥ﴾ [الأنعام: الآية ٢] من حيث كانت الآخرة قد أُزيل [فيها] تملّك سائر الناس، ولا يتصرَّف في العباد غيره تعالى... فإذا أمكن حمل الآية على تأويل يقتضي توفية العموم حقَّه فهو أولى من أن يخصّ، فلو حملناها على إثبات أجَل قُطع عنه لوجب صرفه إلى أن المراد به المقتول ومَن يجري مجراه. ومتى حملناها على ما قدَّمناه دخل تحته كل ما تناوله، فلذلك وجب حملها على ماقلناه. وأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا تَحْمِلُ مِنْ أُنثَىٰ وَلَا تَضَعُ إِلَّا بِعِلْمِهِۦ ۚ وَمَا يُعَمَّرُ مِن مُّعَمَّرٍ وَلَا يُنقَصُ مِنْ عُمُرِهِۦٓ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ ۚ﴾ [فاطر: الآية ١١] فلا يدلّ ظاهره إلّا على أنه تعالى لا يعمِّر أحدًا قدرًا من العمر ولا يُنقص أحدًا من ذلك القدر إلا في كتاب مكتوب على جهة المصلحة، وقد حُكِيَ عن

الحسن[1] وغيره أن المراد به: ما يُعَمَّر من مُعَمَّر فيبلغ أرذل العمر، وما ينقص من عمر أحد فيموت قبل أن يبلغ عمر هذا المُعَمَّر إلّا هو مكتوب عنده. وليس يمتنع عندنا النقصان من العمر على هذا الوجه. وقد بيَّنَّا أن ذلك إذا قدر زيادته ونقصانه جاز؛ كما أنه تعالى ينقص من الرزق ويزيد فيه بشرط وغير شرط، ولا يُوجِب ذلك الشك فيما قد وجد أنه هو رزق له دون ما لم يوجد منه، فكذلك القول في الآجال.

[شُبهة على ما رُوِيَ عن الحسن في تأويل آية قرآنية]

فإن قيل: فقد رُوِيَ عن الحسن في قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَاهُمْ﴾ [البقرة: الآية ٢٤٣] أنهم قوم خرجوا فارِّين من الطاعون، فأماتهم تعالى قبل آجالهم، ثم أحياهم فوفَّاهم آجالهم وهذا يدلّ على إثبات أجَلين، وجواز مثله في المقتول.

قيل له: أما هؤلاء القوم فلا ننكر فيهم إثبات أجَلين، وهما وقتا موتهم المتقدمُ والمتأخِّر. فأما مَن لم يحصل لموته إلا الوقت الواحد فلا يجوز أن يثبت له أجَلان في الحقيقة لما بيَّنَّاه من قبل.

فصل في ذكر ما يدلّ على البَدَاء في الآجال، وما لا يدلّ عليه

[مقالة القاضي في البَدَاء]

قد بيَّنَّا أن البَدَاء هو الظهور[2]، فمتى ظهر للحَيّ من حال الشيء ما لم يكن ظاهرًا له، إمّا بأن يعلمه ولم يكن من قبل عالمًا به، أو بأن يظنَّ وجه الصَّلاح فيه ولم يكن من قبل كذلك، وُصف بأنه قد بدا له.

---

(١) الحسن بن يسار البصري، أبو سعيد: تابعي، كان إمام أهل البصرة، وحَبْر الأمّة في زمانه، شبّ في كنف علي بن أبي طالب عليه السلام، وله كلمات سائرة، وكتاب في «فضائل مكّة». توفي سنة ٧٢٨ م. (تهذيب التهذيب؛ وفيات الأعيان؛ ميزان الاعتدال ١/ ٢٥٤؛ حلية الأولياء ٢/ ١٣١؛ أمالي المرتضى ١/١٠٦).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٢٩ من هذا الجزء.

ثم استعمله الناس في تغيّر العُزُوم[1] والإرادات[2]، فقيل لمَن لا يثبت على عزم واحد: إنه ذو بدوات، وقيل لمَن يَعِد الشيء ولا يفعله مع سلامة الحال: إنه قد بدا له.

والأول هو الحقيقة، والثاني وصف بذلك تشبيهًا به من حيث يتضمن تغيّرُ العزم اختلاف حال العازم في العلم والظنّ. فإذا صحَّت هذه الجملة، فالذي يدلّ على البداء لو وقع من القديم تعالى في باب الأجَل[3] هو أن يريد تعالى تبقيته مدَّة من الزمان وفعل ما معه يبقى ويحصل مكلّفًا وقتًا بعد وقت، ثم يكره تبقيته إلى انقضائه؛ لأن إرادته الثانية أو كراهته تقتضي أنه قد علم من حاله في فساد التبقية، أو في أنه ليس بصلاح ما لم يكن عالِمًا به. ويَجري ذلك في باب الدلالة على البداء مجرى أن يأمر بالشيء وينهى عنه على وجه واحد. فهذا لا يصحّ عليه البَتَّة. فأمَّا إرادته تبقية الإنسان مدّة ثم قطعه عن تلك المدَّة أو تمكينه لغيره من قتله واخترامه فإن ذلك لا يدلّ على البداء، وإن كنّا نعلم أنه تعالى هو العالم بجميع ما ينزل بالعبد. ولأنه لا يجوز أن يكلّفه إلا الأوقات التي يعلم أنه يبقى فيها ممكنًا لما دللنا عليه من قبل. ولو أنه تعالى كتب في اللوح المحفوظ أن كل خلق يخلقه فسيعَمّره مدة مخصوصة إن لم يقتطعه بعضُ القَتَلة عنها، وعلم أنه سيُقتطع عن ذلك، فإنه في حال القتل يموت، ولو لم يقتله القاتل لوجب أن تبقى الحالة إلى الثانية، لم

(١) العزم: توطين النفس والقطع على أنه سيفعل الفعل أو لا يفعله لا محالة. وقيل: العزم إرادة جازمة حصلت بعد التردد فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨). وهو تقدم الإرادة على فعل على وجه تسهيل الفعل وتوطين النفس. (المعتمد في أصول الدين ص ٦٠).

(٢) الإرادة: هي اختيار كون شيء في وقته. (التوحيد للماتريدي ص ١٠). وهي اختيار الفعل (عند المعتزلة).م.ن. والإرادة عند المحققين هي خلوص الدّاعي عن الصّارف أو ترجّحه عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥١). والقصد إلى الفعل هو نفس الإرادة له. (المعتمد في أصول الدين ص ٧٧). وذهب كثير من المعتزلة إلى أن الإرادة اعتقاد النفع، أو ظنّه، فإن نسبة القدرة إلى طرفي العقل والترك على السَّوِيّة، فإذا حصل في القلب اعتقاد النفع في أحد طرفيه أو ظنّه، ترجّح بسببه ذلك الطرف، وصار مؤثّرًا عنده. (شرح المقاصد ٢٣٦/١).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٥ من هذا الجزء.

يوجب ذلك فسادًا ولا دلّ على البَداء، وإنما يمنع من جعل الوقت الثاني أجَلًا لما بيَّنَّاه من قبل وإن كان لو سُمِّي بذلك مجازًا من حيث علم أن الموت إذا لم يحدث عند القتل فلا بدّ من البقاء إلى الغاية الثانية لم يعترض على الذَّاهِب إليه في هذا الباب.

فعلى هذا الوجه يجب أن يجري الكلام في الآجال.

[الباب الثاني]
الكلام في الأرزاق[1]

فصل في بيان حقيقة الرزق وما يتَّصل بذلك

[مقالة القاضي في الرزق]

اعلم أن الرزق لا بدَّ من أن يكون مضافًا أو في حكم المضاف؛ لأنه لا بدَّ من كونه رزقًا للغير، وهو في بابه كالملِك، فإذا أُضيف إلى جملة العباد فالمراد به أن لهم أن ينتفعوا به من غير تخصيص. وعلى هذا الوجه يقال في الأمور المُباحة كالماء والكلأ والصيد وما يُتناوَل من البحر: إنه رزق للكل، لأن أحدًا لم يستبدّ به، فمَن سَبَق إليه صحّ منه الانتفاع به وحسن. وفارق حاله ما قد اختصّ به بعض العباد، لأنه يحرم على الغير تناوله إلّا بإذن أو ما يجري مَجراه.

ولهذا نقول: إنه تعالى خلق جميع الأشياء لمنافع الحيّ؛ لأنه سوّغ للأحياء الانتفاع بها، وإن كان فيها ما قد خَصَّ بعضًا به، وفيها ما عَمَّ. وذلك لا يُخْرجها من أن تكون مخلوقة لينتفعوا بها، فتكون رزقًا لكم من هذا الوجه. فأمّا إذا أُضيف إلى مَن قيل: إنه رزق له من الأحياء، فالمراد بذلك أنه ممّا يصحّ أن ينتفع به، وليس لغيره منعه منه، فما كان ذلك حاله وُصِف بأنه رِزق له. وما خرج عن هذه الصفة لم يوصف بذلك.

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول: إن ذلك يُوجِب أن يكون للبهيمة رزق وإن كانت لا تعقل. وذلك لأنّا نسوِّي بينها وبين العاقل في أن ما يصحّ أن ينتفع به وليس

(١) الأرزاق: الرزق هو ما ينتفع به وليس للغير المنع منه. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٤).

للغير منعها منه فهو رزق لها، ولا مُعتَبَر في كون الرزق رزقًا لمَن اختصّ به أن يملكه ويختصّ به اختصاص المالِك بملكه؛ لأن ذلك يقتضي ثبات يده عليه على وجه له أن يتصرّف فيه، أو يحصل فائدة التصرّف له، وذلك لا يتأتّى في البهيمة، فلذلك لم نقل بأنها مالِكَة، وإن جاز أن يُوصَف ما تنتفع به بأنه رزق لها، والصبي وإن جرى مَجراها في أنه لا يعقل فإن يده قد ثبتت على أملاكه، وتقع فائدة التصرف له، وترجى له الأحوال التي معها يتصرف بنفسه، ويعرف مواقع نفعه، فلذلك حلّ محلّ العاقل في أنه يملك الشيء، وفارق البهيمة فيما ذكرناه.

ولِمَا قَدَّمناه في حدّ الرزق قلنا: إنه تعالى لا يُوصَف بأنه مرزوق، وإن الشيء رزق له، لاستحالة الانتفاع عليه، وإنما يُوصَف بذلك مَن يصحّ أن ينتفع. ولذلك صحّ أن يُوصَف تعالى بأنه مالِك لَمَّا يقتضِ ذلك صحّة الانتفاع بالشيء على الحدّ الذي اقتضاه الرزق، ولذلك قد يُوصَف ما لا يملكه الإنسان بأنه رزقه إذا أُبيح له تناوله والانتفاع به، وإن كان قبل التناول غير مالك له؛ كالأمور المُباحة، وكبذل الطعام للغير، إلى ما شاكله.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المِلْك[١] هو القدرة[٢]، وأن المالك هو القادر، فكلّ مَن قدر على شيء ولم يكن لأحد منعه منه على الوجه الذي يقتضي قدرتُه التعرّف فيه وُصف بهذه الصفة ولذلك وُصف تعالى بأنه مالِك لم يزل، ووَصَف نفسه بأنه مالك يوم الدِّين؛ وبيَّنَّا أن وَصْفهم لسيّد العبد بأنه مالكه قد حذف منه ذكر التصرّف؛ لأن ملك العتق لا يُعقل له معنى إذا لم يُصرف ذلك إلى التصرف المخصوص. ولذلك يقال: إنه لا يملك قتل عبده، ويملك استخدامه، ولا يُوصَف بأنه يملك عبد غيره وإن قدر على تصريفه لمّا كان للغير منعه منه. وبيَّنَّا أن الوكيل وإن تصرَّف في المال فإنه لا يوصف بأنه مالك، لأنه يخلف الموكِّل، والملتمس بالتصرف يحصل للموكِّل، ونحن وإن تصرفنا بإذنه

---

(١) المِلْك: ما قَدَر الحيّ على التصرف فيه، ولم يجز منعه. (تقريب المعارف ص ٩٣). وهو الذي ينتقل بانتقال صاحبه. (شرح العبارات المصطلحة ص ٢٣٩). وهو كون الشيء مُحاطًا بشيء آخر بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به. (أصول الدين للرازي ص ٣٤).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٧ من هذا الجزء.

تعالى في الأمور فإنّا قد نملكها، لأن المُبتَغَى بالتصرّف يحصل لنا، ولذلك وَصَفنا الصغير بأنه مالك لمّا كان المطلوب بالملك يحصل له، ويُرجى وصوله إلى حال يتصرّف في المال تصرّفًا مطلقًا. والبهيمة وإن كانت قادرة فإنما لم تُوصَف بالمِلك لأنها لا تختصّ بشيءٍ معيّن تتصرّف فيه أو يحصل المُبتَغَى بالتصرّف لها. ولذلك نصف زيدًا بأنه مالِك لأفعاله وتصرفاته، وإن كان من حيث الإيهَام لا يقال: إنه يملك القبيح من فعله لأنه يؤذن بأنه مُباح له الإقدام، وقد ثبت خطره، وأنه ممنوع منه، فلذلك لم يوصف بأنه مالِك له.

[مقالة أبي هاشم في أن الله يوصَف بأنه مالِك لأفعالنا]

وقد جوَّز شيخنا أبو هاشم[١] رحمه الله أن يوصف تعالى بأنه مالك لأفعالنا من حيث يقدر على إبطالها ومنعنا منها، ويوصف الأقدر منّا بأنه مالِك لفِعل غيره على هذا الوجه، ويقال فيه تعالى: إنه مالك لنا بمعنى أنه يقدر على إفنائنا وعلى التصرف فينا. ولذلك لا يمتنع أن يكون العبد مملوكًا لاثنين إذا صحَّ تصرّفهما فيه ولم يكن لأحد منعهما من ذلك، ولا لأحدهما منع الآخر منه. ولذلك قلنا: إن كل ما نملكه فهو تعالى المُمَلِّك لنا، لأنه قد حصّلنا بالقدرة على التصرف، وبأن خلق المتصرَّف فيه، وجعله بحيث يصحّ أن ينتفع به، ومنع الغير من أن يمنعنا منه.

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنما يستعمل المِلْك فيما يكون مردودًا إلى الذي ملكه واختصَّ به، وإنما يكثر ذلك فيمن يعقل من الناس والملائكة والجنّ والأطفال، ويفارق الرزق الذي قد يختص به البهائم، لأنها فيه بمنزلة الواحد منّا في المُباح الذي وإن لم يثبت يده عليه فقد يكون رزقًا له؛ من حيث كان له أن يسبق إليه. وقد قال رحمه الله: هو المِلْك الذي لمالكه أن ينتفع به ولذلك لا يوصف تعالى بالرزق وإن وصف بالملك. وقال: إنما

---

(١) أبو هاشم (٢٤٧ ـ ٣٢١ هـ): هو عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبّائي، عالِم بالكلام، من كبار المعتزلة. له آراء انفرد بها. وتبعته فرقة سُمِّيت «البهشمية». وله مصنفات في «الشامل» في الفقه، و«تذكرة العالم» و«العدة» في أصول الفقه. توفي سنة ٩٣٣ م. تأثّر به القاضي عبد الجبار كثيرًا في كتابه «المغني». (المقريزي ٢/٣٤٨؛ وفيات الأعيان ١/٢٩٢؛ البداية والنهاية ١١/١٧٦؛ ميزان الاعتدال ٢/١٣١؛ تاريخ بغداد ١١/٥٥).

وُصفت البهائم بالرزق؛ لأن حالها يقرب في ذلك من حال المالِك من حيث خلق تعالى الأشياء لينتفع بها على حسب ما خلقها لينتفع بها العباد، ومنع الناس من منعها من ذلك إذا كان مُباحًا يقرب من هذا الوجه في حال الأملاك.

والذي قدّمناه في حدّ الرزق هو أولى؛ لأنه إذا كان متى صحَّ أن ينتفع به ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به عُلِم رزقًا له، ومتى لم يكن كذلك لم يكن رزقًا، وإن كان قد يكون مِلْكًا. فضمَّ الملك إلى حد الرزق لا وجه له. ويجب أن يجعل حدّه ما قلناه فقط، وهو الذي ذكره شيخنا أبو علي بن خَلّاد[١] في «كتاب الأصول»[٢]. وهو مستمِرّ على النظر.

[شُبهة]

فإن قيل: أليس لزيد أن يمنع عَمرًا من المُباح بالسَّبْق إليه وتناوله، ولم يُوجِب ذلك ألّا يكون رزقًا؟ فهلّا دلَّ ذلك على بُطلان حدّكم في هذا الباب.

قيل له: إن حالهما في ذلك المُباح يتفق من حيث كان لكل واحد منهما أن يختصّ بذلك، وأن يسبق إليه على وجه يمنع صاحبه من الانتفاع به، إلّا أنه ليس له متى حصل في يده أو اختصّ به أن يمنعه منه، وهذا هو المراد بقولنا: وليس لأحد أن يمنعه منه، فالحَدّ مستمرّ. ولا مُعتَبَر في هذا الباب بما لنا أن نمنعه عقلًا أو شرعًا؛ لأن المراد بذلك أنه قد جعل لنا المنع منه. فبأيّ الوجهين علمنا ذلك فالكلام صحيح، ولذلك قلنا: إن البهيمة لا تملك إتلاف الحيوان لأن لنا منعها من ذلك إذا تمكنّا منه، كالسَّبُع لمّا كان لنا منعه من افتراس سائر الحيوان ولم يكن لنا منعه من تناول الكلأ لم يُوصَف الحيوان بأنه رِزق له، وإن وُصِفَ بذلك الحشيشُ. فأما إذا أتلف حيوانًا فقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله بأنه رزق له؛ لأنه بعد الموت قد حلَّ محلَّ الحشيش. وسائر ما لا يألم بالتناول بأن يكون مما يحلّ لصاحبه تناوله بأن يكون مذكًّى، فإنه لا

(١) من أصحاب أبي هاشم الجبّائي. خرج إليه إلى العسكر وأخذ عنه. وكان مقدّمًا من أصحابه. وله من الكتب: كتاب الأصول. (راجع الفهرست لابن النديم ص ٢٢٢).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

يكون رزقًا له؛ لأن لصاحبه ولغيره منعه منه، كما أن لهم منعه من الزرع والفواكه التي ليس بمُباحة. وكذلك فلو كان مَيْتة وكان مالكه مضطرًا إلى تناوله فإنه لا يكون رزقًا للسبع؛ لأن له أن يمنعه منه؛ فلا يجوز والحال هذه أن يكون رزقًا له، فأمّا إذا لم يختصّ بالميتة أحد فيجب أن تكون رزقًا للسبع كسائر المُباحات. ولذلك لا يُوصَف السبع لتناول هذه الأشياء بأنه ظالم، ومتى تناول مِلْك غيره وصف بهذه الصفة. فأمّا إذا كانت المَيتة مما ينتفِع بها صاحبها بإهابها أو بلحمها بأن يجعله قُوتًا لحيوان يختصّ به فإن السبع إذا تناوله يكون ظالمًا له على ما قدَّمناه. ولولا أن البهائم كالعقلاء في كون الشيء رزقًا لها لم يكن المانع للبهيمة، من تناول المُباح متوعَّدًا، وقد رُوِيَ عن رسول الله ﷺ في المرأة التي حَبَست الهِرّة فلم تطعمها ولا تركتها تلتمس لنفسها ما تتناوله إلى أن ماتت أنها في النار تخمش الهِرَّةُ وجهها خالدة مخلَّدة فيها أبدًا[١]. ولا خلاف أيضًا بين الأمّة أن ذلك محرّم، وذلك يدلّ على أن لها تناول المُباحات[٢]، وأنه رزق لها، وإن كان لا يوصف ذلك بأنه مباح لها، ولا ملك الغير بأنه محظور عليها؛ لأن الإباحة تقتضي أن الشيء حسن وأنه قد عُرِف أو دلّ على مَن حاله، فمتى اختصَّ بالحسن ولم يحصل له صفة زائدة تقتضي كونه ندبًا[٣] أو واجبًا[٤]

---

(١) انظر هذا الحديث في روايات وأسانيد مختلفة في صحيح البخاري وصحيح مسلم وغيرهما.

(٢) المُباح: يقول القاضي عبد الجبار: المُباح ما ليس له مدخل في استحقاق الذمّ؛ فإما أن لا يكون له مدخل في استحقاق المدح به، أو له مدخل في استحقاق المدح به، فالأول نحو المباح. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: المباح ما لا صفة زائدة على حُسنه. (المغني ١٤/ ١٧١؛ ١٧/ ٢٤٧). والمباح ما استوى فعله وتركه، فلا يجب أن يفعل ولا الأولى أن يفعل، ولا يجب أن يترك ولا الأولى أن يترك. (أعلام النبوة للماوردي ص ١٧).

(٣) الندب: شرح القاضي «الندب» في بعض كتبه فقال: الندب ما لا مدخل لاستحقاق الذمّ به، مع أنه يستحق به المدح، هو الذي نسمّيه ندبًا وما شاكله. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣). وفي موضع آخر من «المغني»، يفصّل القاضي الكلام عن الندب. راجع المغني ١٧/ ٢٣٥ (هذه الطبعة)).

(٤) الواجب: شرح القاضي عبد الجبار «الواجب» في بعض كتبه فقال: الواجب هو ما إذا لم يفعله القادر عليه، استحقّ الذمّ على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٩ و٤١ و٦١٩). والملفت أن القاضي قد تعرّض للواجب في مواضع عديدة من كتبه. (المحيط بالتكليف ص ٢٣٣ و٢٤١؛ المغني ١٧/ ٢٥٠ (هذه الطبعة)).

وحصل التعريف وصف بذلك، والبهيمة لا يصحّ هذا المعنى فيها. ولذلك لم نصف القديم تعالى بأن الفعل مُباح منه وله، لمّا لم يصحّ فيه معنى التعريف. فأمّا المحظور[١] فهو عبارة عن المحرّم القبيح إذا عَرَف فاعله أو دُلَّ على أنه يجب عليه تجنُّبه. فلذلك لا يقال في البهيمة إذا تناولت ملك الغير: إنها فاعلة لمحظور، وإن كانت ظالمة وما فعلته ظلمًا ولذلك لا يوصف تعالى بالحظر والتحريم، لمّا اقتضى ذلك التعريف وما يَجري مَجراه.

[مقالة أبي هاشم في أن الكلب إذا صاد وامتثل على صاحبه فليس ذلك بظلم]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم أن الكلب إذا صاد وامتثل على صاحبه فليس ذلك بظلم، وهو بمنزلة المُباح؛ لأنه تعالى قد تضمَّن له العِوَض[٢] إذا تناوله الكلب كما تضمَّن ذلك إذا ذبحه الرجل، فخرج بذلك من كونه ظلمًا. ولا مُعتَبَر بعلم الكلب بحُسْن الفعل وقبحه؛ لأن الأعواض لا يختلف حُكمها بمثل ذلك. وقد قال بعضهم: إن الرزق هو النفع الذي يقع على جهة التقسيط له في الزمان، وعلى مقدار حاجة المُعطَى. ولذلك قالوا: رزق السلطان جنده رزقًا، وقبضوا أرزاقهم، وفَصَلوا بذلك بين هبة الملك وعطيَّته؛ لما كان ذلك يقع على ترتيب، ولَمَّا كان ما أعطاه تعالى العباد هو على مقدار مرتَّب قيل بأنه رزق لهم.

[رأي القاضي في المسألة]

والذي حكيناه في حدّ الرزق هو أولى، لأن أهل اللغة لا يعتبرون فيما يكون رزقًا له إلّا بأن يحلّ له الانتفاع به على أيّ وجه وصل إليه وصار في مِلكه. ألَا ترى أنهم يستعملون هذه اللفظة فيما أُبيح له تناوله وإن لم يعتقدوه واصلًا من جهة غيره، أو لم يعلم الوجه الذي عليه وصل إليه. ولا مُعتَبَر بتعارف مخصوص في هذا الباب، لأنه لا يمتنع أن يُتعارَف استعمالها فيما

(١) المحظور: ما يستحق بفعله عقابًا. (أصول الدين للبغدادي ص ١٩٩). وما وجب تركه. (أعلام النبوة للماوردي ص ١٦).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٣٢ من هذا الجزء.

يحصل من جهة العباد إذا كان على وجه دون وجه؛ كما يقال في رزق الجند. وذلك لا يُزيل ما ذكرناه في اللغة عن بابه، كما أنهم لا يصفون الرزق الذي يعطيه[1] الجند بأنه عطاء أو نفقه وصلة، ويصفون غيره بذلك وإن كان في الحقيقة صلة منه وعطيَّة، وكانت النفقة التي يعطيهم إيّاها كالرزق في أنهم يستحقّونها بعملهم أو تجري مجرى المستحقّ في هذا الباب. وفي الناس مَن ظنَّ أن الرزق إنما يُوصَف به المأكول والمشروب دون غيرهما؛ من حيث قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ﴾ [النّساء: الآية ٥] فإنه لمّا فصل بين الرزق والكسوة علم أن الرزق هو المأكول دون غيره. وهذا بعيد؛ لأن المتعارف في اللغة والتعارف أن الإنسان يقول: قد رُزق فلان ولدًا ودارًا وضَيْعة، كما يقال: رُزق مأكولًا واسعًا ونباتًا كثيرًا. فعلم أن الرزق عَلَم في كل ما ينتفَع به، ويحلّ ذلك فيه، على ما قدّمناه من قبل. ولا يجب إذا أفرد تعالى الكسوة بالذِّكر ألّا يكون داخلًا في الرزق؛ كما لا يجب إذا أفرد تعالى الإحسان بالذِّكر في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ﴾ [النحل: الآية ٩٠] ألَّا يكون داخلًا في العدل، وإذا أفرد في قصة الصدقات المساكين بالذِّكر ألَّا يكونوا داخلين في جملة الفقراء.

فأمَّا مَن جعل الرزق كلَّ ما يتمكَّن الحيّ من تناوله، حرامًا كان أم حلالًا، فسنُفرِد في إبطال قوله فصلًا من بعد إن شاء الله.

فصل في ذكر الوجوه التي يحصل منها الرزق والمُلْك عقلاً وسمعًا

قد علمنا بالعقل أن كل ما ينتفع به، وليس علينا فيه مَضَرَّة عاجلة ولا آجلة، ولا على غيرنا فيه مَضَرَّة من الوجهين، فلنا أن نتناوله. وإنما يُشكِل الحالُ في أمور من هذا القبيل هل حصلت فيه هذه الصفة أم لا؟ فأمّا إذا عُلِم أنه بهذه الصفة فالعلم بإباحته بمنزلة العلم بقبح الظلم على جهة الجملة، وإن احتيج في التعيين إلى استدلال. وليس لأحد أن يقول: إذا كنتم تعلمون أنه لا ضرر فيه آجلًا إلا باستدلال، فيجب ألَّا يحصل لكم هذا العلم على جهة الجملة؛ كما ليس لأحد أن يقول: إذا لم تعلموا باضطرار أنه لا نفع لكم فيما

(١) أي يعطيه السلطان، وقد يكون الأصل: بعطاء الجند.

يفعل بكم من الضرر فيجب ألَّا تعلموا قبح الظلم، وإنما سوَّينا بينهما لأن فَقْد هذا العلم إنما كان يؤثِّر فيما قلناه لو ادَّعينا حصول علم ضروريّ مفصَّلًا، فأمّا إذا كنّا مُدَّعين لذلك على جهة الجملة فالتعلّق بما أورده لا يصحّ.

ونحن نتقصَّى القول في أن ما صفته ما ذكرناه على الإباحة دون الحَظْر من بعد. وإنما لم نبيِّنه هٰهنا لأن مَن يقول: إنه على الحظر في الأصل يقول بأنه تعالى قد أباحه بإذن مجدَّد، فنقول عند الإذْن فيه كقولنا مع فَقْده. وإنما يقع الخلاف بيننا في طريق معرفة كونه مُباحًا ورزقًا لمَن يتناوله، لا في كونه رزقًا في الحقيقة، فلذلك استجزنا ترك بيانه في هذا الموضع.

فإذا ثبت ذلك فالواجب أن يُنظَر في ذلك، فما حازه الإنسان واختصَّ به صار مالِكًا له ولم يكن لأحد إزالة يده عنه؛ كما أن ما يُملَك بالهبة من جهة غيره قد صار أملَك به، وما لم يصح في يده فحاله فيه وحال غيره بمنزلة، فأما ما لا يجوز أن يكون له مع الأشياء هذا الاختصاص كالبهائم فقد بيَّنَّا أن ذلك رزق لها وأنها لا تملكه.

[مقالة أبي هاشم في أن العطية بالهبة تُعلم ملك الموهوب لها عقلًا]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن العطيَّة بالهبة تُعلِم ملك الموهوب لها عقلًا. وأن مَن ادّعى من الفقهاء أن للواهِب أن يرجع في ذلك وإن قبضه الموهوب له، ادّعى فيه دلالة سمعية، لا أنه ينكر ما قلناه. وإنما يملك الإنسان الأشياء بالمُعاوضات من جهة العقل فهو في الظهور بمنزلة ما ذكرناه من تملّكه بالهبة والعطية. وكذلك القول في تملّك القيم والأبدال عند الإتلاف في أنه يعلم من جهة العقل، وإن كان تخصيصه ببدل دون بدل يرجع فيه إلى السمع. فأما تملّك المال بالمواريث فسمعي؛ لأن العقل يقتضي أنه بالموت قد زال مُلكه فقط، فأمّا أنه يملكه ولده دون أخيه فطريقة السمع، ولولاه لوجب أن يكون ما تركه بمنزلة المُباحات في أن مَن سبق إليه وحازه فهو له، ولا يكون للقريب في ذلك من الاختصاص ما ليس للبعيد. وكذلك القول في تملّك أموال الكفّار على سائر الوجوه؛ لأن ذلك سمعيّ، والعقل لا يفصل في الأملاك بين العاصي والمُطيع؛ كما لا يفصل في الرزق بين العاقل والبهيمة. وكذلك القول في

الدّيات وما شاكَلها؛ لأن ذلك سمعي؛ كما أن استحقاق الزكوات والعُشُور وغيرهما طريقه السمع.

ويجب في الجملة أن يُنظَر، فكل وجه يملك به على سبيل القهر ومن غير رِضا من مالِكِه من الأعيان فيجب أن يكون طريقه السمع، وما كان مملوكًا عن تراضٍ فغير ممتنع أن يُعلَم أنه جهة الملك من جهة العقل فعلى هذا الوجه يجب اعتبار هذا الباب فإن تقصِّيه يطول.

فصل في أن المحرّم تناوله لا يجوز أن يكون رزقًا للظالم والغاصِب والسارق

[استدلال القاضي بالقرآن]

يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنفِقُواْ مِن مَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [المنافقون: الآية ١٠] فلو كان المحرّم رزقًا لمَن تناوله لكان مأمورًا بالإنفاق منه، إمّا على جهة الندب أو الإباحة أو الوجوب، وفي علمنا بأنه مَنهيٌّ عن ذلك دلالة على ما قلناه. وقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٣] يدلّ على ذلك من وجهين: أحدهما أنهم مُدِحوا بأنهم ينفقون مما رُزقوا، فلو كان الحرام رزقًا لكان ممدوحًا بالإنفاق منه على بعض الوجوه، وفي كونه مذمومًا على ذلك دلالة على أنه ليس برزق له. والثاني أنه تعالى قال ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البَقَرَة: الآية ٣] فلولا أن هناك شيئًا ينفق لم يرزقوه لم يكن لهذا القول معنى. وهذا يبيِّن أن المُنفِق من المحرَّمات لا يكون منفقًا مما رزقه الله. وقد جعل الله تعالى الإنفاق مما رُزقه المؤمن [من] صفات المؤمنين، فقال: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ ٱللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ﴾ إلى قوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ۝٣ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا﴾ [الأنفال: الآيات ٢ ـ ٤] فلو كان المحرَّم رزقًا له لكان إنفاقه منه على بعض الوجوه من صفات المؤمنين.

وبعد فإن ذلك لو كان رزقًا له، لوجب أن يكون المانع له من التصرّف فيه مذمومًا، وفي علمنا بأنه ممدوح، وأنه تعالى قد أوجب منعه من التصرف فيه والإنفاق منه، وألزم الناس نزعة من يده وردّه إلى صاحبه دلالة على أنه ليس

برزق له: ويقوِّي ذلك ما قدَّمناه في أمر الهِرَّة؛ لأنه عليه السلام بيَّن أن المرأة المانعة لها مما تنتفع به من المُباحات مذمومة مستحقّة للنار، لما كان [ما] تمنعها منه رزقًا لها، فلو كان المحرّم رزقًا لمَن في يده لذُمَّ مانعه من التصرف فيه.

وعلى أن الأمر على ما قلناه لم يكن لإضافة الرزق إلى أنه من قبل الله وجه؛ لأنه إن كان كل ما تمكن منه المرء هو رزقه حرامًا كان أو حلالًا، فعلى أيّ وجه يُضاف إلى الله تعالى.

[شُـــبهة]

فإن قال: لأنه خلقه على صفة يُنتفع به، قيل له: أليس قد قال تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً مُّبَٰرَكًا﴾ إلى قوله: ﴿رِّزْقًا لِّلْعِبَادِ﴾ [قٓ: الآيات ٩ ـ ١١] فبيَّن أنه أنزله رزقًا لهم، ولو كان رزقًا لهم متى أنزل الماء فأنبت الحَبَّ، قَصد به أن يخلقه لأجلهم أو إن لم يقصد ذلك لم يكن لهذا القول معنى. وقد ثبت أيضًا بإجماع الأمّة أنه يحسن من الإنسان طلب الرزق لنفسه وعياله. وقوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: الآية ١٠]، وقوله: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المُزمّل: الآية ٢٠] يصدق ما قلناه. فلو كان الحرام رزقًا لمن تمكّن منه لوجب أن يكون مأمورًا بطلبه، أو مُباحًا له طلبه، وبُطلان ذلك يبيِّن أنه ليس برزق لمن تناوله.

وبعد فكيف يجوز أن يكون تعالى قد جعله رزقًا للسارق، ويأمر المسروق منه أن ينزعه من يده، ويأمر الإمام بقطع يده؛ من حيث تناوله، ويأمر الناس بلعنه والبراءة منه. وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَءَيْتُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ لَكُم مِّن رِّزْقٍ فَجَعَلْتُم مِّنْهُ حَرَامًا وَحَلَٰلًا قُلْ ءَآللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى ٱللَّهِ تَفْتَرُونَ﴾ [يُونس: الآية ٥٩] يدلّ على ما قلناه؛ لأنه ذمَّ تعالى مَن سوَّى بين الحرام والحلال في هذا الوجه. وقوله سبحانه: ﴿قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ قَتَلُوٓاْ أَوْلَٰدَهُمْ سَفَهًۢا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَّمُواْ مَا رَزَقَهُمُ ٱللَّهُ ٱفْتِرَآءً عَلَى ٱللَّهِ﴾ [الأنعام: الآية ١٤٠] يدلّ على ذلك؛ لأنه تعالى ذمّهم بأن حرّموا ما رزقهم الله، ولو كان كونه رزقًا لا ينافي كونه محرمًا ولا يمنع منه لكان تحريمهم له كتحليله.

وقد ثبت في الشاهد أن السلطان إذا أعطى جنده المال يكون ذلك رزقًا لهم ويُوصَف بأنه رزق جنده. ولو أعطى بعضهم المال ليحمله إلى غيره ومنعه من التصرف فيه أشدّ منع لم يقل بأن ذلك رزقه وأنه قد رزقه ذلك المال وإن كان قد مكّنه منه بجعله في يده، على حسب تمكينه له من رزقه.

ولو أن رجلًا أجرى العادة بأن يودع عند غيره كل شهر وديعة يأمره بحفظها، ويمنعه من التصرف فيها، لم يقُل بأنه يرزقه كل شهر مالًا، ويقال ذلك إذا أجرى العادة بأن يعطيه كل شهر مالًا لينفقه على نفسه وعِياله. فلو كان الحرام رزقًا لمَن تناوله لوجب أن يوصف كِلا الأمرين بأنه رزق لمَن حصل في يده، وتمكّن من أخذه، وكان يجب على قولهم لو قال الرجل لولده: إن الذي ادّخرته في هذا البيت جعلته لك وأبَحْتُ لك الإنفاق منه، والذي جعلته في البيت الآخر قد أعددته لبعض الأمور وإياك والتصرف فيه والتناول منه، وقد سلّمت كِلا الأمرين منك لم يقل أحد من الناس بأنهما رزق له بل يجعلون الرزق ما أباح تصرّفه فيه.

وبعد فلو كان ما يحرم تناوله رزقًا للسارق لوجب فيما حرّمه الله أصلًا من المَيتة والدم ولحم الخنزير أن يكون رزقًا؛ لأن تناوله ممكن، والانتفاع به يصحّ، فلما لم يصحّ كون ذلك رزقًا من حيث كان محرَّمًا، فكذلك القول في مال الغير، لأنه بمنزلة الميتة في كونه محرَّمًا على السارق وإن كان محلّلًا لصاحبه. وقد تحلّ الميتة للمضطر ولا يُوجِب ذلك كونه رزقًا للغني عنه لما كان محرمًا عليه.

وبعد، فقد ثبت أن الله تعالى كما يرزق العبد المأكول والملبوس فقد يرزقه الزوجة والولد والعبيد، فلو كان ما يتمكّن منه من الحرام من المأكول والملبوس رزقًا له، لوجب إذا تمكّن من وطء زوجة غيره وذوات محارمه أن يكون تعالى قد رزقه ذلك، كما رزقه الاستمتاع بزوجته، ولوجب إذا تمكن من استخدام الأحرار على الوجه الذي يستخدم العبيد عليه أن يكونوا عبيدًا له، وبُطلان ذلك عند الجميع يبيّن أن الرزق هو الحلال.

وبعد فإن الأمر لو كان على ما قالوه لوجب إذا تمكَّن السلطان من أحد أملاك الناس أن يكون ما في أيديهم رزقًا له، بل يجب أن يكون سائر مَا رُزِقوه من الزوجة والولد وغيرهما رزقًا له؛ لتمكّنه من الانتفاع به.

ألا ترى أن الحلال لَمَّا كان رزقًا له لم يعتبر فيه أن يكون حاصلًا في يده على وجه يتمكّن من الانتفاع به، أو يكون غائبًا عنه على وجه يمكنه تحصيله والانتفاع به، بل المعلوم من حاله أنه لو تعذَّر عليه الانتفاع به أيضًا لغيبة عبده عنه، أو لأن في الناس مَن استولى عليه، لكان لا يمنعه ذلك من أن يكون رزقًا له. فإذا صحَّ ذلك، فلو كان الحرام كالحلال في هذا الباب لوجب أن يكون ما في أيدي الناس رزقًا لنا، كما لو تناولناه وتمكنًا من الانتفاع به يكون رزقًا لنا. وذلك يُبطِل اختصاص الرزق ببعض دون بعض، وفساد ذلك ظاهر.

وبعد فلو كان المحرَّم رزقًا له، لوجب أن يكون تعالى قد حكم بأنه رِزْق للسارق؛ كما حكم بذلك في الحلال. ولو كان كذلك لم يجز أن يكون آكِله ظالمًا، ولا المتناولِ له لصًّا سارقًا؛ كما أن مَن حكم له الرسول ﷺ بأن الشيء رزق له لا يجوز أن يوصَف متناوله بذلك. ومن فصل بين حكمه تعالى وبين حكم الرسول بذلك لزمه القول بأنه حكم تعالى بالجور، ورسولُه بالعدل. وإذا لم يجز مع حكم الرسول أن يقال لمَن تناوله ذلك: أكلت حرامًا خبيثًا، فكذلك القول فيما حكم الله بأنه رزق للعبد، ويجب أن يكون حكمه تعالى بذلك يمنع من وصفه بأنه ظالم، وأن يكون مَن جعله محرَّمًا عليه ظالمًا له بهذا الوصف، كما يجب مثله في حكم الرسول. وإذا حكم النبي ﷺ بوطء فرج وجب القول بأن له وَطْأه وأنه ليس بزانٍ، فيجب مثله في حكم الله سبحانه. وهذا يُوجِب أن مَن تمكَّن من وطء الفرج أن يكون له وطؤها والاستمتاع بها، ولا يكون زانيًا مستحقًّا للحدّ.

وبعد، فإذا كان تعالى قد رَزَق الحَرَام فيجب أن يكون هو الذي قضاه وقدَّره وقسمه. وذلك يُوجِب أن يلزمنا الرِّضا بتناوله له، وألَّا نَسْخطه. وهذا يؤدّي إلى الخروج من الدين.

[شُبهة أكل الإنسان رزق غيره وهو مُغالبة لله تعالى]

فإن قيل: وكيف يجوز أن يأكل الإنسان رزق غيره، أوْ ما ليس برِزق له، وهل ذلك إلَّا مغالبة لله تعالى؟ قيل له: إذا جاز أن يأكل ما لا يملكه، جاز أن يأكل ما ليس برزق له، وكما يجوز أن يأكل مِلك غيره ومال غيره، وما أنعم به على غيره، فما الذي يمنع من أن يأكل رزق غيره. وإنما كان يجب إذا تناول مال غيره أن يكون مُغالِبًا لو كان معنى قولنا: إن الله جعله رزقًا له أنه سيأكله لا مَحالَة، أو أنه حمله على الأكل، فأمّا إذا أُريد بذلك أنه أحَلَّ له أكله، ومنع غيره من الاعتراض عليه مَنْع نهيٍ لا منع قَسْرٍ، فما الذي يمنع أن يُقدِم الغير على أخذه منه ظلمًا وتعدّيًا، وعلى أكله وإتلافه، فيكون عاصيًا لله سبحانه. وقد علمنا أنه تعالى قادر على منع الظَّلَمَة من ذلك قَسْرًا، لكنه منعهم بالنهي والتخويف ليستحقّوا الثواب على الامتناع منه من جهة الاختبار، فلا يجب كونه مانعًا لهم، ولا يجب إذا اختاروه أن يكونوا غالبين له تعالى.

ولولا أن الأمر على ما قلناه لوجب أن يكون آكل أموال اليتامى آكلًا ما هو رزق له، فكان لا يصحّ أن يقول الله: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلْيَتَٰمَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِى بُطُونِهِمْ نَارًا﴾ [النساء: الآية ١٠] الآية؛ لأنه تعالى إذا رزقهم ذلك لم يصحّ كونه ظلمًا وتعديًا.

[شُبهة خلق الله تعالى شهوة الحرام والحلال]

فإن قيل: إنه تعالى إذا خلق فيه شهوة الحرام، كما خلق فيه شهوة الحلال، فيجب أن يكون رزقًا له؛ لأن معنى الرزق كونه مشتهِيًا له، ومنتفِعًا به ومتمكِّنًا منه. قيل له: إن الذي قدَّمناه يُسقِط هذا القول، ويُوجِب أن الإنسان كما قد يشتهي المحرَّم والمحلّل، فكذلك قد يشتهي ما رُزِقه وما لم يُرْزقه، وكما قد يشتهي ما يملك غيره، وما لا يملكه، فكذلك ما قلناه وقد ثبت أيضًا أن ما ينفِر طبعه عنه قد يكون رزقًا له إذا انتفع به في العاقبة، أو صحَّ أن يتوصَّل به على بعض الوجوه إلى منافعه، وذلك يُبطِل القول بأن الرزق هو ما تعلَّق شهوتُه به. وقد يُذمّ السلطان بأن يقال: إنه يريد أن يستولي على أرزاق

الناس فيأخذها، كما يقال: إنه قد استولى على أملاكهم. وذلك يبيِّن أن تمكّنه من تناول الشيء لا يجعله رزقًا له.

واعلم أنّا إنما عظَّمنا الخطأ في هذا الباب؛ لأن مَن نسب الحرام إلى أنه رزق لمَن تناوله فقد وصف الله تعالى بأنه رزقه الحرام، وأنه من الله ويُوهِم ذلك أنه تعالى فعل القبيح، أو أباحه، أو دلَّ على حُسنه، أو حكم بذلك فيه أو أنه أباح المنع مما رُزِقه العبدُ إلى ما شاكل ذلك.

فأما إذا اعترف الخصم بأن ما تناوله الظالم محرَّم عليه، يستحقّ به الذّم والعقاب واللعن والحدّ، وأنه تعالى منعه من ذلك، وأوجب علينا منعَه منه، وأنه يلزمه ألَّا يتناول ذلك ويردّه إلى صاحبه، ثم قال مع ذلك: إني أُسمِّيه رزقًا له، أُريد بذلك أن يده قد احتوت عليه، وقد مُكِّن منه كتمكينه من أملاكه، فقد أصاب المعنى، وأخطأ في العبارة. فالوجه في بيان خطئه من الوجه الذي قدَّمناه في حدّ الرزق.

وهذه جملة مقنِعة في هذا الباب.

فصل في أن العبد لا يقدر على تحصيل الرزق لنفسه، وأن الرزق من الله تعالى

اعلم أن الرزق إذا كان عبارة عما يصحّ الانتفاع به، وقد علمنا أن جميع ذلك من خَلْقه سبحانه، فيجب ألَّا يصحّ أن يكون مقدورًا للعبد لا على جهة المباشرة ولا على التولُّد؛ لأنه لا يصحّ منه أن يولّد الأجسام، والألوان، والطعوم والأراييح[1] وسائر ما يُنتَفَع به. وقد دللنا على ذلك من قبل بما لا طائل في إعادته، فيجب أن يكون من الله تعالى؛ لأنه الخالق له لينتفع به العباد، على الوجه الذي أباح انتفاعهم به.

(١) جمع أرياح جمع ريح. والفصيح في جمع ريح أرواح، وفي جمع أرواح، أراويح، والمراد، له رائحة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس في جملة ما يصحّ أن يُنتَفَع به الأصوات، وقد تكون من فعل العبد، فلِمَ منعتم أن يكون في الرزق ما يفعله العبد؟ قيل له: إن الظاهر من الرزق أنه يفيد ما تثبت عليه الأيدي، ويصحّ التصرف فيه، والانتفاع به. وكل ذلك لا يكون إلّا من خَلْقه تعالى. والأصوات فلا يصحّ هذا الوجه فيها، فلذلك لم نعدّه في هذا الباب، وإنما يقال: قد رُزق فلان صوتًا حسنًا، ويُراد بذلك أنه تعالى قد أعطاه آله تصلح لذلك، فتكون الآلة هي المُضافة إلى الله تعالى دون الصوت الذي هو من فعله، وإن كان لا يمتنع إضافة ذلك إليه تعالى، من حيث مكَّن منه، وأعان عليه؛ كما يقال في الإيمان: إنه من الله على هذا الحدّ. ما قدّمناه: أن الصوت إذا كان لا يصحّ البقاء عليه لم يُقَل فيه: أنه يصحّ أن ينتفع به؛ لأن هذه اللفظة تقتضي أن المنتَفَع به ممّا يصحّ وجوده على وجه يُنتَفَع به وإن لم يُنتَفَع به، كما يقتضي قولنا: إن الفعل يصحّ منه أنه يتهيأ للقادر إيجاده، وألّا يوجده، والحال واحدة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس العبد قد يهب لغيره، ويعطيه، ويُفضل عليه، فهلّا قلتم في هذه العطايا والهبات، إنها رزق من جهة مَن وهب وأعطى؟ قيل له: إن ذلك لا يقدح في كلامنا بأيّ جواب أجبنا عنه؛ لأن ذلك لا يُوجِب كونه من فعل الواهِب والمُعطِي، ولا يُخرجه من أن يكون من فعله تعالى وخَلْقه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنه إذا كان من جهة تلك فقد حلّ فعله الذي وصل به إلى تملّك ذلك واستباحة الانتفاع به محلّ أن يكون هو الذي فعله وخلقه، فيجب أن يكون رزقًا من العبد.

قيل له: إنّا لا نمتنع من القول بأن العبد يَرزق غيره إذا أعطاه وخوّله، ولذلك يقال في المَلِك: إنه رزق جنده إذا أعطاهم النفقات؛ لكن ذلك لا يَخرج من أن يكون من جهته سبحانه؛ من حيث كان هو الخالق له أوّلًا، ثم المُمَلِّك لمَن أعطاه ثانيًا، ثم الجاعِل له بالصفة التي يملك التصرف فيه ثالثًا، ثم

الجاعل له بحيث يصحّ أن يملِّك غيره رابعًا، ثم الجاعِل للقابِض بالصفة التي يملك بالقبض وينتفع به من حيث شهّاه إليه خامسًا إلى غير ذلك من الوجوه التي تكثر، فيجب أن يكون مضافًا لله تعالى. ولذلك قلنا: إن كل نعمة واصلة إلى العبد من جهة غيره فهي من الله تعالى لما ذكرناه من الوجوه.

وممّا يبيِّن صحّة إضافة ذلك إلى الله تعالى أن أكثر جهات المِلْك هو الذي جعله جهة له، وإلَّا لم يكن بأن يملك به أولى من ألَّا يملك به، فيجب أن يكون المُعطِي في حكم الجهة للتملُّك، وذلك لا يُخرِجه من أن يكون رزقًا منه تعالى.

[شُبهة]

فإن قيل: إذا كانت الأرزاق منه تعالى على ما ذكرتم، فكيف يصحّ أن تدعو الدواعي إلى طلبه[١]؟

قيل له: لا يمتنع فيما يقع منه تعالى أن نطلبه، إذا كان قد أجرى العادة في كل ما نتناوله منه أو في أكثره أنه يفعله عند طلبنا وتعرّضنا وإقدامنا على بعض الأفعال. وهذا كما يحسن منا ويصحّ طلب الولد بالوطء، والزرع بالبذر، والعافية بالعلاج إلى غير ذلك ممَّا يطول ذكره. وفي ذلك سقوط ما سأل عنه إذا كان قد بنى التكليف على ذلك؛ لأنّا نطلب بالطاعة الثواب الذي هو من فعله تعالى، فما الذي يمنع مما قلناه. لكن الثواب مستحق بالفعل، وما يحصل من الأرزاق عند الطلب لا يكون مستحقًّا به، وإنما يكون تفضّلًا، أو مصلحة، ولطفًا.

فصل في أنه يحسن من العبد طلب الرزق والتكسّب، وبُطلان قول مَن يحرِّم المكاسب

اعلم أنه قد ثبت بالعقل أن التحرُّز من المضارّ بالوجه الذي يُعلم أو يظنّ أنه مُحْرَز[٢] به منها واجب. وعلى هذا الوجه يُبنى أصل التكليف ثم

(١) أي طلب الرزق، ولذلك أفرد.

(٢) أي يحرز المرء بها نفسه، ويحفظها. والأسوغ: محترز.

فروعه. فإذا ثبت ذلك فيجب إذا علم الإنسان أو ظن أنه إن لم يطلب الرزق ولم يتعرّض له ببعض الوجوه أن يلحقه أو يلحق مَن يعمّه نزول المَضَرَّة به الضررُ أن يلزمه طلب ذلك بما يغلب في ظنّه أنه يصل به إلى المراد. وربما يتجاوز الحدّ في ذلك فيصير الإنسان مُلْجأً إلى طلب الرزق، كما يكون مضطرًا في بعض الأحوال إلى أكل الميتة ومدفوعًا إليه. فإذا ثبت ذلك لم يمكن القول بأن ذلك مُحَرَّم، مع علمنا بكونه واجبًا أو داخلًا في باب الإلجاء.

وقد ثبت أيضًا من جهة العقل أن التماس المنافع التي لا ضرر على المرء فيها عاجِلًا ولا آجلًا حسن، وإن كان إنما يلتمسه بالأمر الشاقّ إذا كان النفع الملتمس يُوفّى عليه. ولذلك يحسن من الإنسان أن يتنفّس في الهواء، ويشرب الماء البارد، إلى غير ذلك. فإذا صحَّ ما قلناه، وغلب في ظنه إذا تعرَّض لبعض الأفعال للرزق وصل إلى منافع توفِّي على ما لحقه من المشقَّة، فيجب كون ذلك حَسَنًا منه. والكتاب يشهد بصحة ما ذكرناه؛ لأنه قال تعالى: ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُواْ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [الجُمُعَة: الآية ١٠]، وقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المُزمّل: الآية ٢٠]، وقال: ﴿لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: الآية ٢٩] وأمر بالنكاح وندب إليه وأباح طلبه، وهو في أنه منفعة بمنزلة سائر المنافع. وقال سبحانه: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْ﴾ [المَائدة: الآية ٢] بعد أن أباح الاصطياد ثم حظره بالإحرام. وكل ذلك يبيِّن بُطلان قول مَن يحرِّم المكاسب.

[أقوال مَن حرَّم المكاسب]

وهم على فرق: فمنهم مَن يقول: إن الواجب الكفّ عن طلب الرزق على كل حال؛ لأن فيه ترك التوكّل والشكّ فيما وَعَد.

ومنهم مَن يقول بتحريمه، لاختلاط الحرام بالحلال وتعذّر تمييزه.

ومنهم مَن يقول بتحريمها؛ لما فيها من معاونة الظَّلَمَة وتشييد أحوالهم، بما يأخذونه من التجارات من العشور وغيرها. فأمّا مَن حَرَّم المكاسب على

كل حال فما تقدم يقتضي بُطلان قوله، ويلزمهم ألا يتناولوا المأكول من فرن وألّا يتعاطوا تناوله باليد، لأن فيه ترك التوكّل، وإلا فقد ناقضوا؛ لأنهم إذا طلبوا الطعام من أخ وصديق وأمروا بتقديمه إليهم، وتعاطوا إصلاحه وأكله، ولم يُوجِب ذلك عندهم ترك التوكّل، فكذلك القول في التعرّض لطلبه بالتجارة وغيرها؛ لأنه لا مُعتَبَر باختلاف وجوه طلبه في هذا الباب. فأمّا التوكّل فهو طلب الشيء من جهته تعالى بالوجه الذي أباح الطلب به، وألّا يجزع إذا لم يُعطَ، ولا يعدل في طلب المنافع عن جهة الحلال إلى الحرام. فمتى فعل ذلك كان متوكِّلًا عليه تعالى. ولذلك قال عليه السلام: «لو توكلتم على الله حق توكله لرزقكم كما يرزق الطير تغدو خِماصًا وتروح بِطانًا»[١]، فجعلها متوكِّلة وإن غَدَت وراحت طالِبة لما تَقُوته. فكذلك القول في طالب الرزق منّا: أنه متى طلبه على الوجه الذي ذكرناه كان متوكِّلًا. وإنما أراد عليه السلام بهذا الكلام أن يقنع المرء بما يجده من الحلال، ويوطِّن نفسه عليه، وأنه متى فعل ذلك رزقه الله تعالى على الوجه الذي يطلبه بحسب المصلحة. ولم يُرِد عليه السلام أن يكفّ عن الطلب أصلًا، ولذلك مثّل بالطير التي تغدو أو تروح ولا فرق بين مَن أوجب التوكّل، وجعله الكفّ عن طلب الرزق، وانتظر حصوله من جهته تعالى بلا طلب، وبين مَن قال بمثله في طلب الأولاد وفي طلب العلوم والآداب لأن المنافع الحاضرة إذا لم يَحْسُن عندهم التماسها فبألّا يَحْسُن التماس الغائب المتأخر من المنافع بالطاعات وغيرها أولى. وفي هذا إسقاط العبادة والتكليف.

[علّة ترك الصوفية التكاليف والمكاسب]

وقد ارتكب ذلك بعض الصوفية، وأزالوا عن أنفسهم التكاليف الشاقّة لمثل هذه العلّة. ولا وجه للتشاغل بمكالمتهم في هذا الباب.

وأمّا مَن قال بتحريم المكاسب من حيث اختلط الحرام بالحلال فقوله يَفسد؛ لأن ما وُجِد في يد العاقل من الأموال إذا لم يُعلَم أنه حرام حَلَّ طلبه

---

(١) رواه ابن ماجه في سننه (١٢/ ١٩٩)، والترمذي في سننه (٨/ ٤٣٢) كلاهما من حديث عمر بن الخطاب عن رسول الله ﷺ.

من جهته بمُعاوَضَة وغيرها، ولا يجب أن يلتمس ما يقطع بأنه لم يُمْلَك إلا على وجه صحيح؛ لأن ذلك ممّا لا سبيل إلى معرفته. ولذلك لم يلزم الوارثَ النظرُ في الوجه الذي عليه وصل المال إلى أبيه، ولا الفحص عنه. فإذا ثبت ذلك حلَّ للمرء طلبُ الأموال بالتعرّض لها إذا لم يعلمها محرّمة. فأما المحرّم فيجب أن يجتنبه على كل حال، إلا أن يأخذه من يد الظالم ليضعه في حقّه. فأمّا إذا اختلط الحرام بالحلال في مِلْك الواحد ولم يُمَيَّز، فالواجب الرجوع إلى قوله في الحلال منهما؛ لأن المرء مُصَدَّق فيما في يده من الأمور، خصوصًا إذا غلب في الظنّ صدقُه فيه. وقد شُرِح ذلك في غير موضع. فإذا ثبت ذلك لم يصحّ التعلق بما قالوه في تحريم المكاسب.

وبعد، فإنه يجب على قولهم طلب المُباحات التي لم تثبت الأيدي عليها؛ لأن أمرها مُتَيَقَّن، وذلك يُعيد الحال إلى ما نقوله من تحليل المكاسب، وإنما يقع الكلام بيننا وبينهم في الجهات التي يَحْسُن طلب الرزق منها.

وأمّا القول الثالث فبعيد؛ لأن تناول الظالم بعض مال التاجر لا يُخرِج التجارة وطلب الرزق من أن يكون حسنة إذا كان ما يبقى عن الظالم من المنافع يُوفي على بغيه ومشقّته، حتى لو لم يربح إلا ذلك القدر ولا سلطان في العالم لحسن منه.

[مقالة أبي هاشم في أن ما يأخذه الظالم بمنزلة ما يتناوله الذئب]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن ما يأخذه الظالم بمنزلة ما يتناوله الذئب من الغنم، فإذا لم يحرِّم ذلك اقتناء الأغنام، وإن قوي في الظنّ أن الذئب قد يعبَث فيها عند الرعي إذا كان الذي يبقى يوفّي على ما يلحق من المشقّة في باب النفع، فكذلك القول فيما قدّمناه.

وهذه الجملة تبيّن صحّة ما قصدنا إليه، ولم نبسطها؛ لأن ما أوردناه يُغني في هذا الباب.

فصل في ذكر الوجوه التي يَحْسُن من الله تعالى أن يرزق العباد ويجب[١] وذكر الوجه الذي يقبح ذلك عليه

اعلم أن ما يُعلَم من الأرزاق أنه لطف في التكليف، وأن المُكَلَّف يَفسد مع فَقْده، فالواجب على القديم تعالى أن يرزقه العبدَ، مُكَلَّفًا كان أو غير مُكَلَّف؛ لأنه لا يمتنع أن يكون عطيّة الابن لطفًا (من الأب)، وهذا إنما يجب؛ لأن تقدّم التكليف اقتضاه؛ كما اقتضى وجوب التمكين بالآلات والقُدَر، ولولاه لم يكن واجبًا.

فأمّا إذا كان المعلوم من حال الرزق أنه مَفسدة للمكلّف، فالواجب فيه الحرمان؛ لمثل ما تقدّم من العلّة. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى: الآية ٢٧]، وقوله: ﴿وَلَوْلَآ أَن يَكُونَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [الزخرُف: الآية ٣٣] الآية، يدلّ على ما قلناه. وقد رُوِيَ عن رسول الله ﷺ: «أنه تعالى يقول: إن من عبادي مَن لا يُصلِحه إلا الفقر، ولو أغنيته لأفسده ذلك، ومنهم مَن لا يُصلِحه إلَّا الغِنَى ولو أفقرته لأفسده ذلك»[٢]. وما يجري عليه تدبير أحدنا لولده يشهد بذلك، لأنه قد يقوى في ظنّه أن الإفضال عليه والإكثار من ذلك قد يطغيه ويُفسده، وربما يكون صلاحه [في ذلك] وربما يكون الصلاح في قَدْر منه دون قدر، فما قلناه إذًا غير ممتنع.

[شُبهة]

فإن قيل: فما قولكم فيمن الصَّلاح أن يُحرم الرزق أتقولون: إنه يحسن من القديم تعالى أن يُبقيه مع ما يُلحقه بخَلْقه من المَضَرَّة.

قيل له: نعم؛ إلا أنه تعالى إذا كان قد جعله بالصفة التي تَلحقه المَضَرَّة بفَقْد الرزق، ومَنَعه من المسألة والطلب لكون ذلك صلاحًا له، فيجب أن يعوِّضه على ذلك؛ كما يجب ذلك فيما يفعله به من الأمراض التي تَحْسُن للمصلحة. فأمّا إن كان الفساد في أن يعطيه الرزق من بعض الوجوه وأباح له التماسه من الناس على وجه يعلم أنه يصل به إلى ما يزول عن نفسه به

---

(١) أي يجب أن يرزقهم. وقد حذف عائد الموصول أي عليها.

(٢) لم أجد هذا الحديث بعد البحث.

المَضَرَّة، فلا يجب العوض عليه تعالى. فأما إذا كان الصلاح في أن يعطيه الرزق أو يحرمه بتساوٍ، ولم يكن لذلك تعلُّق بالتكليف في صلاح وفساد، فالقديم تعالى متفضِّل به، له أن يرزقه وله ألَّا يرزقه؛ لأنه ليس هناك ما يُوجِب الرزق أو خلافَه، وهو من النِّعَم فيجب كونه تعالى متفضِّلًا به.

وسندلُّ مِن بعد على أن الأصلح في غير باب الدِّين لا يجب عليه تعالى. فليس يصحّ القول بوجوب ذلك، ولا القول بأنه سبحانه مستحِقّ الذمّ والنقص إذا لم يفعله هذا إذا لم يلحقه مَضَرَّة بألّا يرزقه، وتكون تلك المَضَرَّة من قِبَله تعالى أو سببها من قِبَله، فمتى كان الحال ما قلناه وجب عليه تعالى أن يرزقه ليُزيل به المَضَرَّة التي أنزلها به؛ لأنه لا يمتنع أن يكون في تلك المَضَرَّة مصلحة لبعض المُكَلَّفين، فيحسن منه تعالى فِعْلها أو فِعْل سببها، ويوجب في عقل مَن اختصَّ بها التحرّز منها، فيجب أن يعطيه ما يتحرَّز به منها في المستقبل، إلَّا أن يكون في دوام ذلك الضرر مصلحة في التكليف فيحسُن منه تعالى إدامتها أو إدامة سببها، ويعوِّض عليه في الآخرة كالأمراض والأسقام.

وإنما [لم] يلزم الواحدَ منّا في العقل أن يعطِي الجائع طعامًا؛ كما لزمه تعالى؛ لأنه المختصّ بفعل الجوع أو سببه، فوجب عليه فِعْل ما يُزيله به، أو ما يقوم مقامه من العوض. وليس كذلك الحال لواحد منَّا، إلا أن يلحقه غمّ لما عليه الجائع من المَضَرَّة فيلزمه أن يطعمَه إذا كان مُزيلًا لغمّه، غير جالب لأكبر منه، فأمّا إن جلب غمًّا أكبر مما هو عليه فإنه لا يلزمه الإطعام، ويلزمه القدر الذي لا يؤدّي إلى أعظم ممّا هو فيه من الغموم.

وهذه جملة كافية في هذا الباب.

فصل في الوجه الذي يحسُن عليه من العبد طلب الرزق، أو يجب أو يحرم، وما يتّصل بذلك

[يحسُن من العبد ابتغاء الرزق من جهة العقل والسمع]

اعلم أنّا قد بيَّنَّا أنه يحسُن من العبد ابتغاءُ الرزق من جهة العقل والسمع، وأبطلنا قول مَن خالف في هذا الباب. فإذا صحَّ ذلك، وكان طلب الرزق من

الله تعالى قد يكون بالفعل الذي جرت العادة في الأكثر أن يرزق تعالى عبده: من تجارة وصناعة، وقد يكون بالقول الذي هو الدعاء والمسألة، على ما ندب تعالى إليه لما فيه من الانقطاع إليه تعالى، وعلى ما يقتضي العقلُ حسنه، فيجب أن يحسن من العبد طلبُ الرزق بالوجهين جميعًا؛ كما يحسُن منه تعالى أن يرزقه عند كل واحد من الأمرين؛ لأن طلب الحَسَن يحسُن إذا كان للطالب فيه منفعة وبغية.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس قد يطلب الرزق، والمعلوم من حاله أنه لو فُعِل به لكان فسادًا، فيجب ألَّا يحسن طلبه مع تجويزه ذلك، ولا شيء يطلبه الواحد منّا إلا ويجوز ذلك فيه؛ فيجب ألَّا يحسن طلب ذلك أصلًا، لا بقول ولا بفعل؛ لما فيه من الإقدام على ما لا نأمَن كونه قبيحًا، وهذا يُوجِب صحة قول مَن يحرم المكاسب.

قيل له: إن طلب الشيء بشرط لا يمتنع، كما لا يمتنع طلبه بغير شرط. فإذا صحَّ ذلك وجب أن يشرط الطالب للرزق منه تعالى ما إذا شَرَط فيه خرج ما التمسه لو فُعِل من أن يكون قبيحًا، وهو أن يشرط إما مظهرًا أو مضمرًا ألَّا يكون ما يطلبه مَفسَدَة في التكليف، ومتى شرط ذلك فقد التمس المنافع على وجه يعلم أنها لو وقعت عليه كانت حسنة، فيجب أن يحسن منه التماسُها على هذا الوجه. وإنما وجب ذلك لأن ما خرج من المنافع التي يفعلها تعالى بالعبد في دار الدنيا من أن يكون مفسدة وجب حُسْنه، لأنه لا وجه من وجوه القبح يحصل فيه والحال هذه؛ لأنه قد ثبت أنه تعالى لا يفعل الثواب في دار التكليف، فيقال في بعض المنافع: إنه يفعله على الوجه الذي يحصل الثواب عليه والمفعول به غير مستحق، فيكون قبيحًا، وإن لم يكن مفسدة، ولا طالب الرزق يطلب ما يطلبه على هذا الوجه، فليس لأحد أن يعترض بذلك على كلامنا؛ لأنَّا قد قيَّدْنا الكلام بما يُزيل لزوم ذلك عنه.

والذي ذكرنا من الشرط أولى مما يجري في بعض الكتب: أنه يجب أن يشرط كون ما يفعله صلاحًا. وذلك لأن في الأرزاق ما لا يكون صلاحًا ولا فسادًا ويحسن منه تعالى أن يفعله بمَن طلبه. فللطالب أن يطلب الرزق على هذا

الوجه وإن لم يكن صلاحًا في التكليف ولا فسادًا فيه، إلا أن يريد بذلك كونه صلاحًا في دين أو دنيا فيصحّ ذلك إذا أُريد به النفع الحَسَن، لأن الصلاح قد يقع على النفع وإن كان قبيحًا، لما يقع عليه وإن كان حسنًا، من جهة اللسان[١].

[شُبهة]

فإن قيل: أفليس ما كان صلاحًا من الأرزاق في التكليف فالله تعالى يجب أن يفعله لا مَحالة، وإن كان التفضّل منه بخلاف ذلك فما الفائدة في المسألة وما وجه التعبّد به.

قيل له: إن العبد لا يعلم أن ما يطلبه من الرزق هل هو من قبيل المصلحة في التكليف أو من قبيل التفضّل. وإذا لم يعلم ذلك جوّز أن يكون طلبه بفعل أو قول يكون سببًا لأن يفعله تعالى ويتفضَّل عنده، فلذلك يحسن منه الطلب، ويحسن من الله تعالى التعبّد بذلك، وإن كان لو علم العبد أن ما يفعله تعالى مصلحة في التكليف كان يحسن منه ذلك لأنه يجوز أن يكون وجه كونه صلاحًا الطلب والدعاء، ولولاهما لم يكن مصلحة، فيحصل في ذلك أعظم الفوائد. وقد رُوِيَ عن رسول الله ﷺ أن الصدقة تدفع القضاء المُبرَم من السماء[٢]، من حيث كان عندها يكون الصلاح رفع المَضارّ عنه. وذلك يُسقِط ما سأل عنه، على أنه لو ثبت أن ما يطلبه هو صلاح لا محالة، وأنه يجب أن يفعله تعالى لم يمتنع أن يُحسِن الدعاء، لما فيه من الانقطاع إلى الله تعالى في هذه الأمور، فيحسن لهذه العلّة أن يَتعبّد تعالى بذلك إذا علم أن للمكلّف فيه صلاحًا وخيرًا. لا يمتنع أن يحسن أيضًا لما للداعي فيه من المنفعلة وتعجّل السرور بأن يغلب على ظنه أنه تعالى يفعل ذلك، فيحسن منه الطلب، وإن كان لا بدَّ من أن يفعله تعالى إذا علم أنه مصلحة للمُكَلَّفين.

[شُبهة]

فإن قيل: إن حَسُن طلب الرزق الذي يكون صلاحًا في التكليف لما فيه من النفع، وإن كان القديم تعالى لا بدَّ فاعلًا له، فهلّا حَسُن منّا أن نطلب من

(١) أي اللغة.

(٢) لم أجده.

الله سبحانه المرض إذا كان صلاحًا في التكليف وإن كان لا بدّ فاعله. قيل له: قد بيَّنَّا في باب الإرادة الجواب عن ذلك، وأن الحال فيهما يختلف؛ لأنه لا يأمَن طالب المرض بشرط أن يكون صلاحًا من أن يكون طلبهُ سببًا لكونه صلاحًا، فيكون مستحِقًّا لمَضَرَّة بفعل لولاه لم تحصل المَضَرَّة، وليس كذلك طلبه المنافع؛ لأن استجلابه لها على كل حال يحسن، علم أنه تعالى يفعلها مع المسألة أو أنه يفعلها مع عدمها أيضًا. وبيَّنَّا أن السمع قد فرّق بين الأمرين، وأن وجه المصلحة في التفرقة بينهما ظاهر؛ لأن مَن يطلب المنافع ويجتهد في تحصيلها قولًا وفعلًا يكون أقرب إلى طلب الثواب بالطاعة، والتحرّز من العقاب بمُباعدة المعصية. وليس كذلك طلب الألم؛ لأنه لا يحصل فيه هذا الوجه من اللطف، فلذلك فصل السمع بين الأمرين؛ كما فرّق بين ذمّ الفاسق إذا غاب عنّا، وبين ذمّ المؤمن الذي لا يُقطَع على باطنه[1]؛ لأنّا إذا ذممنا مَن عهدنا منه الفسق يكون أقرب إلى اجتنابه، وإذا ذممنا مَن ظهر لنا فضله يكون أبعد من فعل ما ظهر منه، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب إذا طلب الكافر والفاسق الرزق بفعل أو قول، وفعل تعالى ذلك أن يكون مُجيبًا لهما، وإجابة الدعاء إكرام وثواب، ولا يجوز أن يفعل ذلك بأعدائه، فيجب ألّا يحسن منهما طلبه.

قيل له: إن الإجابة إنما تكون إجابة متى فُعِل الفعل لمكان الطلب والدعاء، فيكون كالسبب فيه والعلّة. فأمّا إذا فُعِل لا لهذا الوجه، لكن على جهة الصلة أو على جهة التفضّل، حتى إن الفاعل يفعله، كان الطلب أو لم يكن، فالقول بأنه إجابة لا يصحّ. وإذا ثبت ذلك لم يمتنع منه تعالى أن يفعل ما طلباه[2] على الوجه الذي ذكرناه، وإن لم يكن مُجيبًا لهما. وأمّا المؤمن فلا يمتنع كونه تعالى مُجيبًا له فيما سأل وطلب، ولا يمتنع أن يفعله أيضًا لمكان المصلحة على وجه لولا المسألة لكان يفعله ولا تخرج مسألته من أن تكون

(١) أي الذي لا يعلم بيقين حقيقة أمره في الإيمان، وإنما ظاهر أمره الإيمان.

(٢) أي الكافر والفاسق.

حسنة إذا ظنَّ حصول المراد عندها؛ لأن الظن يحسن لأجله هذه الأمور، وإن كانة في المعلوم أن المظنون لا يحصل على الوجه الذي تناوله الظنّ وقد بيَّنَّا ذلك من قبل.

فأمّا طلب الواحد منّا ما يحتاج إليه من غيره، فإنه يحلّ من جهة العقل على كل حال؛ كما يحلّ التماس ذلك من الله تعالى، على الشرط الذ ذكرناه؛ لأنه إنما يطلب من غيره أن يهب له من ماله، وهو لو وهب له لحسن، ومَلَك به، وحلَّ له تصرّفه، فجب أن يحلّ له الطلب. فأمّا السمع فقد ورد بأنه لا يحلّ طلب ذلك من غيره إلا على بعض الوجوه، وبأن يكون على بعض الصفات، وذلك مشروع في كتب الفقهاء. ومتى طلب من غيره فهو في المعنى كأنه طالب من الله سبحانه فيجب أن يشرط فيه ما ذكرناه؛ لأنه تعالى سيمنع من وصول ما طلبه إليه إذا كان في المعلوم أن يكون فسادًا له ولغيره في التكليف.

فأمَّا ما [لا] يجوز فعله به من الله تعالى فيجب أن يَقبح طلبه على كل حال، ولا يحتاج إلى شرط؛ لأن الشروط إنما تعتبر في الأمور المجوَّزة. فأمَّا ما يُقطع بحظره فإنه لا يحتاج إلا شرط. ولذلك لا يحلّ من العبد طلب الخمر وسائر المحرَّمات، ولذلك بيَّنَّا أن الحسد قبيح، لأنه يتضمن طلب زوال ملك غيره إليه مع الكراهة لبقاء ملك المحسود، وفَصَلنا بينه وبين الغِبْطة؛ لأنه إرادة مثل النعيم الواصل إلى غيره من غير كراهة ثبوت يد الغير على ما أنعم عليه.

[مقالة شيوخ القاضي بأنه لا يحلّ للرجل طلب من جهة مَن ليس بإمام]

والقول في طلب الولايات يجري على الوجه الذي ذكرناه، فما كان منها مُحَرَّمًا حُرِّم طلبه، وما حُرِّم على وجه معلوم دون وجه حلَّ طلبه من الوجه الذي يحِلّ، وما كان مُجَوَّزًا حلَّ طلبه على الوجه الذي ذكرناه؛ وكذلك قال شيوخنا: إنه لا يحلّ للرجل طلب من جهة مَن ليس بإمام، لأن التولّي من جهته يكون مُحَرَّمًا، ويحلّ له طلب ذلك من جهة الإمام العادل إذا كان يصلح له وينهض به. وكذلك القول في سائر الولايات. وربما لزمه الطلب وصار من

فروض الكفايات، وربما تعيَّن ذلك عليه؛ من حيث لا يوجد مَن يصلح له غيره. وعلى هذا الوجه بنى كثير من مسائل الإمامة.

وشرح ذلك يُذكَر من بعد.

فصل فيما يجوز أن يضاف إلى الله سبحانه من الرزق، وما يجوز أن يضاف إلى غيره، وما يتصل بذلك

[رأي القاضي في الرزق الذي يصل إلى الإنسان]

اعلم أنه لا شُبهَة في أن الرزق الذي يصل إليه من قِبَل الله تعالى خاصة ـ بألَّا يكون للعبد فيه صنع ـ يجب أن يضاف إلى الله تعالى وحده، فيقال: إنه منه وتدبيره وتقديره.

وأما ما يصل إلى الإنسان من قِبَل غيره بسببٍ فَعَله اقتضى تملُّكه وإباحة تصرّفه فيه، فغير ممتنع أن يضاف إليه، فيقال: إن هذا الرزق الواصل إلى زيد هو من جهة الواهِب والمتصدِّق؛ لأنه قد فعل ما به مَلَك، فحلَّ محلّ أن يخلقه تعالى له، ويدلَّ على إباحة تصرّفه فيه. ويضاف مع ذلك إليه عزَّ وجلَّ، لأن سبب تملّكه، وإن كان من فِعل العبد فإنه تعالى قد فعل أمورًا كثيرة لولاها وكل واحد منها لم يملك ذلك من جهة العبد، ولا صحَّ حصول سبب التملّك من جهته على ما قدّمناه. فيجب أن يُضاف إليه تعالى ولذلك أضفنا الإيمان إلى الله سبحانه وقلنا: إنه نعمة منه، لمّا كان المؤمن إنما وصل إليه بإلطافه وتيسيره ومعونته. وهذا فيما ذكرناه من الرزق آكد، لأن نفس الرزق من خَلْقه فالوجوه التي معها وصل إليه ذلك أكثرها من فِعْله. ونفس السبب الذي به ملكه من جهة عمرو إنما صار سببًا للمِلْك لأحوال فِعلها تعالى به، فيجب أن يضاف ذلك إليه، فيقال: إنه منه وبتدبيره، وإن كان إضافة الوجه الأول إليه آكد.

[مقالة أبي هاشم في الإيمان والرزق]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن الأظهر أن الإيمان يقال: إنه من الله تعالى على جهة المجاز دون الحقيقة فلا يبعد أن يقال مثل ذلك في الوجه

الثاني من الرزق، وإن لم يبعد أن يفارقه؛ لما ذكرناه؛ من قوة إضافته إليه تعالى يبيّن ذلك أن ما وصل إليه العبد من الأرزاق بفعله وكَدّه لا يخرج من أن يضاف إليه تعالى، وإن كان لولا ما تحمَّله من المشقّة لم يحصل له، لمّا كان تعالى هو الخالق له، والمُمَكِّن له من التماسه، والتوصّل إلى تحصيله، فكذلك القول فيما يصل إليه من جهة العباد على ما ذكرناه. ولذلك سوَّينا في إضافة الرزق إلى الله تعالى بين ما يصل إليه عفوًا من غير كدٍّ؛ كالمواريث والركاز وغيرهما، وبين ما يناله بتعب ونَصَب؛ لأنهما جميعًا لا يخرجان من أن يكون تعالى هو الفاعل لهما على وجه يقتضي أنه الرازق لذلك.

[لا وجه من إضافة المحرَّمات إلى الله تعالى]

فأمّا المحرَّمات فقد بيَّنَّا أنها ليست برزق له، فلا وجه للكلام في إضافتها إلى الله تعالى أو غيره، بل يجب أن يحرم إضافتها إليه، لأنه يقال قد حظره ومنعه من التصرّف فيه والانتفاع به أشدّ منع. فإذا صحَّ ذلك وجب المنع من إضافته إلى الله تعالى. ولا يمتنع أن يقال في الذي يصل إلى الرزق بكدٍّ وكُلْفة إنه حصَّل رزق نفسه ووصل إليه، فيضاف ذلك إليه ضربًا من الإضافة، من حيث كان لولا أفعاله في الأغلب لم يصل إلى ذلك. فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر هذا الباب.

الكلام في الأسعار والرُّخْص والغَلاء

[تعريف السعر]

اعلم أن السعر[(١)] هو تقدير البَدَل الذي تُباع به الأشياء على جهة التراضي. ولذلك يقول القائل لصاحبه: ما سعر هذا المتاع؟ يعني بذلك ما تقدير البدل الذي يبيعه به. ويقلّ استعمال ذلك في قيم المتلفات؛ لأنها تلزم من غير تراضٍ. ولذلك يقال في الأسعال: إنها مختلِفة في البلاد إذا كانت مقاديرها مختلفة. وكذلك يقال في الأقوات وفي السّلع المختلفة. وذلك يبيِّن أن المراد به ما ذكرناه من تقدير البدل على جهة التراضي دون البَدَل نفسه؛ لأن

(١) السّعر: هو ما تقع عليه المبايعة بين الناس. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨).

أحدًا لا يقول في دراهم موضوعة يُشتَرَى بعينها متاعًا: إن هذا سعر المتاع، ويقال ذلك في تقديره بدراهم موضوعة وإن لم يَتَعيَّن، فيجب أن يكون المراد بالسعر ما ذكرناه دون البَدَل نفسه، ولذلك يقلّ استعمال الناس السعر إلا في الأمور التي ينشكف للكل معرفة مقاديرها من الذهب والفضة. ولا يقال في بعض الأمتعة: إنه سعر لمتاع آخر، وإن صحَّ أن يُشترى به على الوجه الذي يُشتَرَى بالأثمان. فإذا صحَّ ذلك وكانت أسباب مقادير الأثمان وارتفاعها وانحطاطها قد تكون من الله تعالى على وجوه، وقد تكون من العباد، فيجب أن يُضاف السعر إلى مَن يُضاف إليه بحسب سببه.

[تعريف الرُّخْص]

فأمّا الرُّخْص(١) فهو انخفاض مقدار السعر عمّا جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان؛ لأنه لو انخفض سعر المتاع في مكان آخر كان لا يعتدّ به، فكذلك في وقت آخر. ولذلك لا يُوصَف انخفاض سعر الثلج في الشتاء عمّا جَرَت به العادة في الصيف رخصًا لمّا كان حال الزمانين في ذلك يختلف. وكذلك فانخفاض سعر الثلج في البلاد الباردة عن سعره في البلاد الحارّة لا يُعَدّ رُخْصًا. فلا بدَّ إذًا من اعتبار الوقت والمكان على الوجه الذي ذكرناه.

[تعريف الغلاء]

فأمًا الغلاء(٢) فهو ارتفاع السعر عمّا جرت به العادة في ذلك الوقت في ذلك المكان.

فإذا ثبت ما قلناه فيجب أن ننظر في سبب السعر ورُخْصه وغلائه، فإن كان إنما رَخُصَ لأن الله تعالى كثَّر ذلك الشيء في ذلك الوقت، فلكثرته رَخُص سعره، فيجب أن يُضاف إلى الله تعالى ويُشكَر تعالى عليه؛ لأنه من النِّعَم التي

---

(١) الرُّخص: هو بيع الشيء بأقل مما اعتيد بيعه في ذلك الوقت وفي ذلك البلد. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٨٨). هو انحطاط السّعر عما كان عليه، والوقت والبلد واحد. (جمل العلم والعمل ص ١٤).

(٢) الغلاء: هو زيادة السّعر على ما جرت به العادة في وقت مخصوص ومكان مخصوص. (الذخيرة في علم الكلام ص ٢٧٤؛ تقريب المعارف ص ٩٤).

تفضَّل بها. وكذلك إن كان سبب رُخْصه أنه تعالى قلَّل الحاجة إلى ذلك الشيء لأمور فعلها، فيجب أن يضاف الرّخص إليه تعالى؛ لأن سببه من قبله، فلا وجه لإضافته إلى غيره. وكذلك إن كان سببه أنه تعالى قلَّل المحتاجين إليه لوباء أو لأمور جرت العادة في مثلها أن يهلك الناس أو غيرهم، فيجب أن يُضاف ذلك إليه تعالى؛ لأنه الفاعل لسببه. وكذلك فلو أنه تعالى أحْوجهم إلى متاع آخر، ولم يكن لهم سبيل إلى تحصيله إلا ببيع هذا المتاع فرَخُص، فيجب أن يُضاف إليه تعالى لأنه الفاعل لسببه.

وجملة ذلك أن يُراعى ما له رَخُص المتاع. فإن كان حدوثَ أمر من قبله تعالى نحو ما ذكرناه وأشكاله، فيجب أن نضيف إليه تعالى ذلك الرُخْص والسعر. ولو جرت العادة أن البهائم تُتْلَف في بعض الأوقات لحادث نازِل بها، ودعا خوف ذلك الناس إلى بيع بعض أقواتها، فرخص أيضًا، لقيل أيضًا: إن رُخْصه من قِبَله تعالى. فكذلك القول إذا كان الكلام في أقوات الناس. وذكر أسباب الرُخْص يطول، وقد نبَّهنا على الطريقة فيه.

فأمّا الغلاء فقد بيَّنّا صفته، وإنما يضاف إليه تعالى متى قلَّل الشيء في الأيدي مع الحاجة إليه، أو أكثر المحتاجين إليه وإن كان واسعًا، أو قَوَّى حاجتهم إليه وشهوتهم، أو فعل بهم ما يقتضي الخوفَ من ترك تحصيله، إلى سائر ما ذكرناه وغيره.

[الرُخْص الذي هو من فعل الأئمة أو القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر]

فأمّا إذا كان سبب الرُخْص فعل بعض الأئمة أو بعض القائمين بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على وجه يحسن منه، فغير ممتنع أن يضاف إليه وإلى الله سبحانه. وذلك يجوّز أن يرى الإمام المصلحة في تسعير بعض الأمتعة عليهم على التعديل، من حيث لا يلحقهم مَضَرَّة، وبتراضٍ منهم، أو بكُرْه على ذلك إذا رأى أن ما يجري من التسعير أنشأه بعض الظَّلَمَة، أو يؤدي إلى فساد يعمّ الفقراء وغيرهم. فإن له إذا كان الحال هذه أن يجبر على ضرب من السعر لا يُتَعَدَّى، ويكون وجه الصَّلاح فيه غير خفيّ.

[إنكار أكثر الفقهاء التسعير على جهة الجَبْر]

وإنما أنكر كثير من الفقهاء التسعير على جهة الجَبْر متى لم يقع به ما ذكرناه من الغرض المحمود. فأمّا إذا كان الحال فيه ما قدّمناه فلا وجه لإنكاره، ومَن أنكره فقد أبطل؛ لأنه لا فرق بين إنكار ذلك وبين إنكار سائر الأمور التي تدخل في باب المعروف والنصيحة في الدين؛ لأنه إذا كان للإمام أن يجبر أرباب الضِّياع مع تمكّنهم على الأخذ في العمارات إذا خاف في إهمال ذلك الضرر العامّ، فما الذي يمنع ممّا قلناه أيضًا. وإذا كان له أن يجبرهم على الخروج إلى الجهاد، وحفظ[1] البَيْضة لئلا يحفي في الإسلام فتق، فما الذي يمنع مما ذكرناه. فأمّا إذا كان غلاء السِّعر هو لأن بعض الظَّلَمَة قتل المحتاجين إليه، وقلَّل ذلك الشيء في الأيدي أو حملهم على ضرب من التسعير لبعض أغراضه، أو منعهم من بيع ما في أيديهم، ليبيع ما يختصّ به إلى غير ذلك من أسباب الرُّخْص والغلاء على وجه ليس له الإقدام عليه، فيجب أن يضاف ذلك إليه، ولذلك لا يجب الرِّضا بهذا الجنس والتسليم له، بل لهم الإنكار على فاعله، ومنعه منه إذا وجدوا إلى ذلك سبيلًا. فيجب ألَّا يكون من الله تعالى؛ لأنه لا يجوز أن يضاف إليه تعالى ذلك مع جواز المنع منه وسخطه، وترك الرِّضا به، والمنع منه؛ لأنه لو جاز فيما هذا حاله أن يضاف إليه سبحانه لجاز أن يُضاف إليه تعالى المعاصي، وإن كان قد نهى عنها، ومنع من فِعْلها بالوعيد والخوف وغير ذلك.

فأمّا إذا كان سبب السعر من الله تعالى، فلا بدَّ من الرِّضا بذلك التسليم له. ولا يمتنع أن يحصل من الناس سعر في بعض الأمتعة لتواطئهم على ذلك ليحصل لهم النفع. فمتى لم يؤدِّ ذلك إلى مَضَرَّة عظيمة حَسُن ذلك منهم؛ لأن المالِك سُلِّط على مُلْكه، فله أن يبيعه بقدر مخصوص؛ كما أن له ألَّا يبيعه أصلًا إذا لم يُؤدِّ إلى مَضَرَّة عامَّة. فلا يمتنع فيما هذا حاله أن يُضاف ذلك السعر إليهم، ولا يمتنع أيضًا أن يُضاف إليه تعالى لأنه سبحانه أباح لهم ذلك، وجمعهم على داعٍ واحد. وكذلك القول في سائر الدواعي إذا اتّفقت

---

(١) كناية عن حماية ما على المرء أن يحميه، وبيضة القوم: حماهم وحوزهم.

منهم، أو اقتضت الاتّفاق على طريقة في السعر من غَلَاء ورُخْص. وقد ثبت عن رسول الله عليه السلام النهي[١] عن تلقِّي الركبان للبيع، وقال: دعوا الناس يرزق الله بعضهم من بعض. وذلك يقتضي أن السعر فيما يؤدّي إلى ضرر عامّ في هذا الباب يقبح، وإن كان المتاع مِلْكًا لهم، وقد توصّلوا إليه بوجه يقتضي التملّك.

فعلى هذه الطريقة يجب أن تجري فروع هذا الباب فقد نبَّهنا على ما يجب أن يعمل عليه.

(١) انظر صحيح البخاري (٧/ ٣٧٧).

[الباب الثالث]

الكلام في بيان وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الخَلْق وما يتَّصل بذلك

[الله تعالى لا يجوز أن يختار فِعْل القبيح]

اعلم أن ما بيَّنَّاه في أوَّل باب العدل: من أنه تعالى لا يجوز أن يختار فِعْل القبيح، يقتضي أن سائر ما خلقه يجب كونه حَسَنًا، وإلَّا فسد ذلك الدليل وانتقض، والواجب في الأدلة أن تقع صحيحة، فلا يجوز فيها الانتقاض والفساد.

ولهذه الجملة قلنا: إن الذي يلزم المكلَّف أن يعلم أنه تعالى لا يفعل القبيح. فمتى علم ذلك لزمه عنده أن يعتقد في سائر ما خلقه أنه ليس بقبيح وأنه حسن. ولا يلزمه معرفة وجه الحكمة في كل فِعْل من أفعاله، وإنما يجب النظر في ذلك لحلّ الشُّبَه، وإسقاط ما يُورِده المخالف من اللَّبْس؛ فهذا مما يختصّ به العلماء وهو في بابه بمنزلة المُتشابهات التي يجب بيان المراد بها عند وُرود الشُّبَه؛ وإن كان الذي يلزم المكلّف أن يعلم في الجملة أن المراد بها يجب أن يكون مطابقًا لما اقتضاه العقل. ولهذا المعنى قلنا: إن الاهتمام يجب أن يشتدّ من المُكَلَّف في معرفة أصول الأدلّة دون غيرها، لأن ذلك يُغنيه عن معرفة التفصيل. وإنما يجب تكلّف القول في ذلك عند إيراد المُلْحدة[1] الشُّبَه التي بزعمهم يتوصَّلون بها إلى أنه لا صانع للعالم؛ من حيث لو كان له صانع لوجب كونه حكيمًا، ولو كان كذلك لم تقع أفعاله على الوجه الذي وقعت عليه، فيجب بيان فساد تعلُّقهم بذلك. وعند إيراد المُجبرة الشُّبَه التي بزعمهم

---

(١) جمع ملحد. ويعني الرجوع عن الحق والكفر واللا دينية. وقد أطلق هذا اللقب على الإسماعيلية من قِبَل مخالفي حسن الصَّباح. (تاريخ مذاهب إسلام ص ٢٠١ ـ ٢٢٥؛ أصول الإسماعيلية ص ٩٨ ـ ١١٠؛ موسوعة الفِرَق الإسلامية ص ٤٨٥).

يتوصّلون بها إلى أنه تعالى قد فعل ما مثله يقبح في الشاهِد، فيجب ألَّا يمتنع كونه فاعلًا لسائر القبائح، فيقدحون بذلك في قولنا: إنه تعالى مُنَزَّه عن كل قبيح فيحتاج أن يبيِّن فساد ما ظنّوه في هذه الأفعال، وأنها واقعة على وجه يحسُن وقوعُها عليه؛ لإزالة الشُّبَه التي تعلّقوا بها. وعلى هذا قلنا: إن ما تعبّد الله به من الشرعيات إذا علمنا في الجملة كونه مصلحة لم يلزمنا بيان الوجه الذي له صارت مصلحة؛ لأن فَقْد العلم بذلك لا يؤثِّر فيما نعلمه من كونه تعالى حكيمًا، ولا في شيء من التكليف. ولا يبعد مع ذلك أن نتكلَّف ذكر ذلك عند إيراد المخالف بعض الشُّبَه الذي يخاف عند إهمال القول فيه الفساد؛ وإنما يجب بيان كون الفعل مصلحة. والوجه في ذلك إذا كان هو الطريق إلى معرفة وجوبه؛ نحو ما نقوله في معرفة الله تعالى، فأمَّا الشرعيات فالقول فيها على ما قدَّمناه.

وهذه الجملة تبيِّن أن المُكَلَّف المُقتَصِر على جملة ما كُلِّف من الأصول لا يلزمه النظر في أحكام الأفعال إذا عرف العدل، وكشف عن الوجه في حُسْن النظر في ذلك من العلماء للفائدة التي قدَّمناها.

[سبب تقديم وتأخير بعض المباحث]

وإنما أخّرنا الكلام في هذا الباب لأنه لا يصحّ أن يُتَكلَّم في وجه الحكمة في أفعال الله سبحانه إلا بعد إثبات العبد فاعلًا وقادرًا؛ لأن العدل لا بدَّ من أن تُبنى مسائله على ما نجده في الشاهد؛ من قبح الفعل وحُسنه، فليس لأحد أن يدَّعي علينا فساد النظام في هذا الكتاب من حيث فَصَلنا بين الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح وبين الكلام في وجوه الحكمة في أفعاله سبحانه؛ كما ليس لأحد أن يدَّعي القدح في نظام كتابنا من حيث أخَّرنا القول في المخلوق إلى باب العدل، مع أنه الطريق إلى معرفته تعالى ومعرفة صفاته؛ لأن القَدْر الذي يُحتاج إليه في معرفة إثبات المُحدِث وصفاته قدَّمناه في صدر الكتاب.

وإنما ذكرنا المخلوق في باب العدل، لأنه يقتضي تنزيهه تعالى عن القبائح وإثبات المُقبَّحات حادثة من العباد. وبيَّنَّا القول في الاستطاعة عند باب

العدل لِما فيه من تنزيهه تعالى عن تكليف ما لا يُطاق، وعن الأمر بالمُحال، إلى ما شاكل ذلك.

ومتى صحَّ الترتيب في هذه الأبواب لم يمتنع أن يذكر عند كل واحد منها ما يتّصل به ويُشاكله، وإنما يجب بيان صحّة الترتيب في جملة أبوابه، وقد بيَّنَّا ذلك بحمد الله ومَنِّه.

ونذكر الآن ما قصدنا بيانه من الكلام في وجه الحكمة فيما خلقه الله تعالى، ونذكر ما يتصل به من مقدّمات وغيرها، وبالله التوفيق.

باب في أن أفعاله تعالى إذا ثبت انتفاء كونها قبيحة يجب كونها حَسَنة

إن سأل فقال: إذا كان ما قدَّمتموه من الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح إنما يدلّ على نفي وجوه القبح عن أفعاله، فمن أين لكم أنها يجب أن تكون حسنة، ومن قولكم أنه لا يمتنع في الأفعال ألَّا تكون قبيحة ولا حسنة؛ كفِعْل الساهي، والنائم، ومَن لا يخطر له ما يحدث من جهته بالبال. وهلَّا قلتم: إن أفعاله تعالى أو بعضها تقع على هذا الوجه، ولا يكون مقصودًا إليه، بل يقع على وجه الاتفاق فلا يكون حَسَنًا. وإذا كان ما له يجب تنزيهه عن القبيح، لا يقتضي تنزيهه عمّا ليس بحسن ولا قبيح، فكيف السبيل إلى القطع على وجوب كون جميع أفعاله حسنة. بل ما أنكرتم أن ما نجد عليه أحوال الدواعي يدلّ على ما قلناه؛ لأنه تعالى لو قصد بخلق ما خلقه إلى وجوه يحسُن لأجلها، لم يكن بأن يخلقه في تلك الحال أولى من أن يخلقه من قبل؛ لأنه متى خلق زيدًا لينفعه فكان يجب أن يخلقه من قبل، ولا حال يُشار إليها بخلقه فيها إلا وهذا السؤال مُعترض عليه. فيجب أن يكون تعالى إنما خلقه على جهة الاتفاق فاتّفق وجوده في حال دون حال، كما يتّفق من النائم فعل دون فعل، وفي حال دون حال من غير علّة تُذكَر في ذلك. أوَلستم تقولون: إن الواحد منّا إذا دعاه الدَّاعي إلى بعض الأفعال ولا وجه لصرفه عنه، فيجب أن يفعله، ولا يجوز أن يؤخِّره. فلو كان تعالى يخلق ما يخلقه لغرض مُشار إليه لوجب أن يخلقه قبل هذه الأوقات، وهذا يُوجِب ألَّا يتقدّم خَلْقَه إلا بوقت واحد، وذلك

يُوجِب نفي قِدمه، مع وضوح فساده، فيجب القول بأن أفعاله واقعة على جهة الاتّفاق من غير أن تكون حَسَنة أو قبيحة. فإن قلتم: إن هذا القول يمنع من إثباته حكيمًا فليس الأمر كذلك، لأن الذي يؤثّر في ذلك هو إثبات أفعاله أو بعضها قبيحة، وقد دللنا على فساد ذلك. فأمّا وجودها لا حسنة ولا قبيحة فمما لا يقتضي كونه سفيهًا، ولا يُخرِجه عن كونه عالِمًا غنيًّا. فإن قلتم لو فعل تعالى الفعل على جهة الاتفاق لكان عبثًا، وعاد الأمر فيه إلى أنه قبيح، وقد ثبت تنزيهه عن ذلك، فهذا لا يصحّ، لأن العبث هو الفعل الذي لا معنى فيه. فأمّا إذا كان فيه معنى فيجب ألّا يكون عَبَثًا، وإن لم يجب كونُه حَسَنًا، وقد ثبت أن أحدنا لو نفع غيره من دون أن يقصد إلى نفعه لكان فعله غير حَسَن ولا قبيح، وإن لم يكن عبثًا من حيث حصل فيه فيجب نفع الغير. فإن قلتم: إن أفعاله تعالى محكمة، فيجب كونه عالمًا بها، والعالِم بما يفعله لا يجوز أن ينسب ما يحدث من جهته إلى أنه وقع بالاتّفاق، فهذا لا يصحّ، لأن كونه عالِمًا لا يُوجِب دخول فِعله في وجوب كونه قبيحًا أو حسنًا، كما أن كونه غير عالم لا يُوجِب خروج فِعله من أن يكون قبيحًا أو حسنًا، ويجب أن يرجع في ذلك إلى وجه سوى كون فاعله عالمًا.

فإن قلتم: إن في أفعاله تعالى تكليفًا وتمكينًا وإثابة. ولا يجوز في كل ذلك أن يكون واقعًا باتّفاق. قيل لكم: إن هذا القول إنما يُوجِب خروج هذه الأفعال خاصّة وما شاكلها من أن تكون واقعة باتفاق، فيجب في ابتداء الخلق أن تجوّزوا ما ذكرناه، سيّما ولا وجه يقتضي كونه تعالى فاعلًا له في حال دون حال، كما يقتضي ذلك في التكليف وما يتّصل به.

وبعد فإذا لم تجدوا في الشاهد الفعل يحسُن إلا إذا اختصَّ بأن لفاعله فيه منفعة أو دَفْع مَضَرَّة على بعض الوجوه، ولم يصحّ ذلك في أفعاله تعالى فيجب ألَّا تكون حسنة كما يجب من حيث فِعلها وهو عالم غني ألَّا تكون قبيحة. وإذا صحَّ ما اعتمدتموه في إبطال القول بوجوب الأصلح: من أنه كان يجب أن يفعل تعالى الأصلح قبل أن يفعله بأوقات، ثم كذلك أبدًا حتى يؤدّي إلى ألَّا يتقدَّم فِعله إلا بوقت واحد، فيجب لمثله إبطال القول بأنه تعالى يفعل الحسن؛ لأنه لو فعله لحُسْنه لوجب أن يفعله من قَبْل، حتى لا يتقدَّمه

في الوجود إلا بوقت واحد، ولوجب أيضًا أن يفعل كل حَسَن، وفي ذلك إثبات ما لا نهاية له على القديم، مع فساد ذلك من حيث يقتضي وجود ما يستحيل إيجاده.

[اختلاف مقالة أبي هاشم وأبي عبد الله في المسألة]

واعلم أن الفعل إذا وقع من العالِم به أو مَن هو في حكمه فلا بدَّ من أن يكون حسنًا أو قبيحًا؛ لأنه لا بُدَّ إذا كان هذا حاله أن يكون قاصدًا إلى فعله، والفعل المقصود يجب كونه قبيحًا أو حسنًا، وكذلك القول فيما يجري مجرى المقصود، كالقصد نفسه والكراهة، وإنما يخلو الفعل من الوجهين متى وقع من الساهي عنه. واختلف شيوخنا رحمهم الله في ذلك. فمن قول شيخينا رحمهما[1] الله أن جميع أفاله سواء في أنه لا يكون حَسَنًا ولا قبيحًا، كان ضررًا إو نفعًا أو خاليًا من الأمرين؛ لأنه إنما يقبح الفعل منه عندهما متى كان عالمًا أو في حكمه ليصحّ منه أن يقصد إلى الفعل على بعض الوجوه، فلا فرق إذًا بين جميع أفعاله في هذه القضية. وقد حكينا أن شيخنا أبا عبد الله رحمه الله[2] يقول بذلك فيما لم يكن ضررًا من فعله ولا نفعًا. فأمّا الضرر إذا وقع منه فإنه يكون ظلمًا قبيحًا لحصوله بصفة الظلم. ويفارق ذلك عنده حركاته وسائر تصرّفه الذي لا يجري هذا المَجْرى. وقد أشبعنا القول في ذلك من قبل.

فإذا صحَّ ما قلناه وكان تعالى لا يفعل شيئًا من أفعاله إلا وهو عالم به فيجب ألَّا يخلو ما يفعله من كونه قبيحًا أو حَسَنًا، فإذا تعالى عن فِعل القبيح لما تقدم من الدليل فيجب كونه حَسَنًا. يبيِّن ما قلناه أن العالِم بما يفعله لا بدَّ من كونه قاصِدًا إليه، لما بيَّنَّاه في باب الإرادة. فإذا ثبت ذلك لم يَخْلُ من أن

---

(١) يريد أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم. وهما شيخاه في المذهب الاعتزالي.

(٢) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري، المعروف بالكاغدي، على مذهب أبي هاشم الجبّائي، وإليه انتهت رياسة أصحابه في عصره. كان فاضلًا، فقيهًا، متكلّمًا. وُلِدَ في البصرة سنة ٣٠٨ هـ، وتوفي بمدينة السلام سنة ٣٦٩ هـ. له العديد من الكتب وكان مقرَّبًا من عضد الدولة البويهي، وعُرِف بالزهد والانقطاع. (راجع الفهرست لابن النديم، ص ٢٢٢؛ وأيضًا فضل الاعتزال ٣٢٥ ـ ٣٢٨؛ وطبقات المعتزلة ص ١٠٦ و١٠٧؛ مع الإشارة إلى أن محقق ج ١٣ من كتاب المغني، اعتبر أبا عبد الله هو محمد بن زيد الواسطي ١٣/ ٣١١ (طبعة مصر)).

يكون قاصدًا إليه على وجه يقبح أو يحسن، كما يجب مثل ذلك في العالِم منّا لِمَا يفعله. ولا فرق بين مَن جوَّز وقوع فعله خاليًا من قبح وحسن مع كونه عالمًا، وبين مَن جوَّز وقوعه محكمًا مع كونه ساهيًا.

وبعد فإن العالِم بما يفعله متى لم يفعل الفعل لغرض يقتضي حُسنه فيجب كونه عابثًا، والعبث قبيح كما أن الظلم قبيح. وقد دللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح فيجب خروج أفعاله من كونها عبثًا، وفي ذلك إيجاب كونها حَسَنة على ما نقوله. يبيِّن ذلك أن العالِم بما يفعله لا بدَّ من أن يستحق الذمّ بفعله متى وقع على وجه يقبح؛ أو لا يستحقّ الذمّ بذلك فيجب كونه حَسَنًا؛ لوقوعه على وجه لا يقتضي ذمّ فاعله إن كان عالمًا. وذلك يُوجِب كون أفعاله تعالى حَسَنة.

على أنه لا يخلو هذا المخالف من أن يقول: إنه تعالى خلق الخلق لينفعهم، أو يقال: إنه خلقهم ليضرّهم، أو لا لينفعهم ولا ليضرهم، وكذلك القول في الجماد. فإن قال: خلقهم ليضرّهم، أو لا لنفع ولا ضرر، فذلك ظلم وعبث، فلا بدَّ من القول بأنه خلقهم لينفعهم، وخلق الجماد لينفع به، وهذا يُوجِب كون سائر أفعاله حَسَنًا، فلا وجه لمَن قال: إنه ليس بحسَن ولا قبيح إذا اعترف بما ذكرناه؛ لأنه يحصل مُخالفًا في عبارة. فهو بمنزلة مَن قال في الأفعال كلها: إنها لا حَسَنة ولا قبيحة. وإذا وجب في أفعاله تعالى من حيث فعلها لنفع الحيّ أن يستحق بها المدح فيجب كونها حَسَنة ومختصة بصفة زائدة على ذلك، فكيف يقال مع ذلك بأنها لا حَسَنة ولا قبيحة. وإذا ثبت في كثير من أفعاله أنها واجبة؛ كالثواب[1] وغيره، فكيف يقال: إنه تعالى يفعل على جهة الاتّفاق، وحاله في سائر ما يفعله لا يختلف من حيث يفعل الجميع مع العلم بحاله.

فأما ما قاله السائل من أنه إذا ثبت في فعل الساهي[2] أنه ليس بقبيح ولا حسن فجوّزوا مثله في فعله تعالى فقد أسقطناه بما قدّمنا ذكره؛ لأن ما له

---

(١) الثواب: يقول القاضي عبد الجبار نفسه: الثواب هو النفع المستحق على سبيل الإجلال والتعظيم. وإن المنافع الواصلة إلى الغير إن كانت مستحقة على سبيل الإجلال والتعظيم فهو الثواب. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٥، ٥١١).

حكمنا بذلك في فعل الساهي ليس بحاصل في فعله تعالى، فلا يجب فيه ما قاله. ولعمري إن كونه عالِمًا غنيًّا إنما يُوجِب ألَّا يختار القبيح، ولا يدلّ بصريحه على حُسْن أفعاله؛ لكنّا إذا علمنا أنه مع كونه عالمًا بالفعل متى لم يكن فعله قبيحًا فيجب كونه حسنًا، ومتى لم يكن حسنًا يجب كونه ظلمًا أو عبثًا، فقد اقتضى ذلك إثبات أفعاله حسنة.

فأمّا قوله: لو فعل الفعل لحسنة لوجب ألَّا يفعله في حال دون حال لعلمه بحُسنه في كل حال، وهذا يُوجِب ألَّا يتقدم فِعله إلا بوقت واحد، فغلط، لأن علم العالِم بحُسْن الشيء لا يقتضي وجوب فِعله له، وإنما يقتضي أن له أن يختاره وما لا يجب أن يفعله الفاعل لا يمتنع أن يفعله في حال دون حال، كما لا يمتنع منه أن يفعل أحد الضدَّين دون الآخر من غير علّة يختصّ بها المفعول دون المتروك. وقد بيَّنّا من قبل أن كون القادر قادرًا يقتضي في فعله أن يصحّ أن يوجد في حال دون حال، ويُؤْثِر فعلًا على فعل من غير علّة، لأنه لو لم يفعل ذلك إلا لعلة لنقض ذلك كونه قادرًا. ويفارق ذلك ما نقوله: من أنه سبحانه لا بدَّ من أن يفعل الواجب في حال وجوبه مع السلامة؛ لأنه لو لم يفعله لاستحق الذّمّ، وكونه عالِمًا غنيًّا يمنع من ذلك. ويفارق ما يلزمه أصحاب الأصلح؛ لأنهم قالوا بوجوب الفعل، فلزمهم عى قَوْده[1] كونُه فاعلًا له قبل الوقت الذي فعله فيه بوقت قبل وقت، حتى لا يتقدّم فعله إلَّا بوقت واحد؛ وإن لم يكن كذلك فيجب أن يكون غير فاعل للواجب في بعض الأحوال، أو غير قادر على إيجاده قبل خَلْقه له، وذلك لا يتأتّى فيما يفعله لحُسنه فقط. فأمّا تشبيهه ذلك بما يفعله الواحد منّا لداعٍ فمما يقوِّي ما نقوله؛ لأنه قد يفعل أحدنا في الشاهد الفعل لحسنه، ولنفع الغير، أو لنفع نفسه في حال دون حال، وإنما لا يصحّ ذلك فيما يكون مُلْجَأإلى فعله؛ لأن كونه كذلك يقتضي وجوب كونه فاعلًا. فإذا كان تعالى لا يصحّ علي الإلجاء وإنما يفعل ما يفعله من الخلق المبتدأ لحُسنه، فما الذي يمنع من أن يفعله في وقت دون

---

(١) السّهو: أن لا يعلم ما جرت العادة بأن يصحّ أن يعلمه باضطرار. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣). وقال البريدي: السّهو خطأ من غفلة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٤).

(٢) أي على قياسه وطرده.

وقت.

وبعد، فإن مَن قال: إنه يفعله على جهة الاتفاق فهذا السؤال متّجه عليه، بأن يُقال له: لِمَ صار بأن يفعل على جهة الاتفاق في وقت، أولى من أن يفعل في غيره من الأوقات، ولِمَ صار بأن يقع منه أحد الضدَّين أولى من الآخر. فما يجب به عن ذلك فهو جوابنا فيما نذهب إليه.

على أنّا قد بيَّنّا من قبل أنه تعالى لا يجوز أن يخلق الجسم إلّا في جهة دون جهة، وأن خلقه في تلك الجهة يقتضي القصد إلى الكون الذي به يحصل هناك؛ لأن القصد إلى إيجاد الجوهر في بعض الأماكن يقتضي القصد إلى إيجاد ما به يكون هناك. وهذا يمنع من القول بوقوع أفعاله اتفاقًا.

فأمّا قوله: إن إثبات فعله لا قبيحًا ولا حسنًا لا يقتضي كونه تعالى سفيهًا، ولا يُخرِجه عن كونه عالِمًا غنيًّا، فقد بيَّنّا أن ذلك في المعنى يُوجِب كونه سفيهًا، ويُخرِجه عن الحكمة؛ لأن كل فعل يقع من العالِم به إذا لم يكن حسنًا فلا بدَّ من كونه قبيحًا، فمن هذا الوجه يقتضي القول بأنه تعالى لا يفعل القبيح.

فأمّا قوله: جوّزوا أن يفعل ما فيه معنى فلا يكون عبثًا وإن لم يكن حسنًا، كما يجب في فِعْل الساهي إذا كان نفعًا ألّا يكون عبثًا، وإن لم يكن حسنًا فقد بيَّنّا أن العالِم يفعله وإن فيه معنى لا بدَّ من أن يقصده بفعله وهذا يُوجِب كونه حسنًا؛ لأن ذلك إن لم يحسن لم يمكن إثبات فعل حسن البَتَّة. فأمّا الساهي إذا نفع الغير فإنه لا يجوز أن يقال في ذلك الفعل: إنه عبث، وإن كان عند شيخينا رحمهما الله لا يكون حسنًا من حيث لا يصحّ فيه أن يقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه، وليس كذلك حالُه تعالى، وفي ذلك إسقاط ما قال.

وقد بيَّنّا أن كون أفعاله واقعة على الوجه الذي يقع[١] فعل العالم يقتضي كونها حسنة، لا أنّا نقول: إنها تحسن من حيث كان عالِمًا بها، لكن لأن مَن هذا حاله لا يخلو فعله من أن يكون حسنًا أو قبيحًا. فإذا علمنا بالدليل انتفاء كونه قبيحًا وجب كونه حَسَنًا.

(١) أي يقع عليه.

فأمّا قوله: إن الفعل في الشاهد إنما يحسن من فاعله لنفع أو دفع مَضَرَّة فإن القديم سبحانه إذا لم يصحّ هذا المعنى فيه فلا يصحّ كون أفعاله حسنًا فغلط؛ لأن وجه حسن الفعل ليس هو جواز النفع والضرر على فاعله؛ لأنه قد يحسن منه ما لا يختصّ بهذا المعنى؛ كإرسال الضالّ وغيره مما يختاره لنفع غيره على ما بيَّنّاه من قبل، وذلك يُبطِل ما قالوه في ذلك.

وقد بيَّنّا مُفارقة قولنا في هذا الباب لما أَلْزمنا القائلين بالأصلح، فلا وجه لإعادته. وهذه الجملة تبيِّن أن أفعاله تعالى يجب أن تكون حَسنةً؛ كما يجب ألّا تكون قبيحة. ونحن نبيِّن وجوه حُسنها من بعد إن شاء الله.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان الفعل في الشاهد يحسن أو يقبح للأمر والنهي، ويتعالى القديم عن الأمرين فيجب ألّا يكون فعله قبيحًا ولا حَسَنًا؛ لأنّا قد بيَّنّا من قبل أن الفعل لا يحسن للأمر، ولا يقبح للنهي، وتقصَّينا القول فيه. ومَن يتعلّق بذلك يخرج عن دين المسلمين؛ لأنه لا خلاف بينهم أن أفعاله حسنة؛ فإن فيها ما هو حسن، وإن كانوا قد اختلفوا في معنى هذه اللفظة. فالتعلُّق بهذا خروج من الدِّين.

فصل في هل يجب أن يحصل لكل أفعاله صفة زائدة على حُسنه أم لا يجب ذلك

[أفعال الله تعالى وأمثلة القاضي عليها]

اعلم أن الذي يجب أن يحصل في هذا الباب أن أفعاله يجب كونها حَسَنة، ويجب أن تثبت على وجه لولا كونها عليه لكانت قبيحة، أو اقتضى كونه غير فاعل لما وجب عليه. وهذه الجملة تقتضي في بعض أفعاله أنه واجب، وفي بعضه أنه يختص بكونه حَسَنًا فقط، وفي بعضه أن له صفة زائدة على حُسنه. فمثال الوجه الثالث ابتداء الخلق وسائر ما خلقه من الحياة والعقل والشهوة والمشتهَى، لأن جميع ذلك تفضّل منه تعالى، وإحسان يستحق عليه المدح والشكر، ولا يصحّ كونه مستحقًّا لذلك إلّا وله صفة زائدة على كونه حسنًا. ولو انتفى عنه كونه إحسانًا لوجب كونه عَبَثًا قبيحًا، فيجب فيما حلَّ هذا المحلّ أن يختص بصفة زائدة على حُسنه تجري مجرى الندب منّا.

ومثال الوجه الثاني العقاب، لأنه من حيث كان مستحقًّا يحسن فعله، ولا يستحق تعالى به المدح والشكر، فهو إذًا بمنزلة المُباح منّا. وكذلك القول في إعادة المُعاقَب، وسائر ما يفعله تعالى لكي يفعل به العقاب.

ومثال الوجه الأول تمكين المكلّف وإثباته؛ لأنه تعالى بالتكليف قد التزم فعل ذلك، فلا بدّ من كونه واجبًا، ولو فعله لا على الوجه الذي يقتضي وجوبه لأدّى ذلك إلى كونه سبحانه مُخِلّا بالواجب وهذا في أنه يمتنع عليه بمنزلة فعل القبيح. فعلى هذه الوجوه يجب أن يعتبر القول في أفعاله تعالى.

فصل في ذكر صفة ما يَحسُن منه تعالى أن يخلقه أوّلاً، وما لا يحسُن منه، وما يصحّ ذلك فيه وما لا يصحّ

اعلم أنه لا يصحّ منه تعالى أن يخلق أولًا الواجب، أو ما لا صفة له زائدة على حُسنه كالعقاب؛ لأن صحّتهما تقتضي تقدُّم خلق غيرهما: من المكلَّف والتكليف وغير ذلك، فلا يجوز منه تعالى إذًا أن يفعلهما أوّلًا. ولسنا نعني بذلك أنه لا يجوز مثلُ الثواب أو العقاب في الجنس أوَّلًا، لأنه قد يجوز أن يفعلهما مع أوّل مَن يخلقه من الأحياء، وإنما نعني أنه لا يجوز أن يفعلهما على الوجه الذي يكونان عليه ثوابًا وعقابًا، وأنه لا يجوز أن يفعلهما أولًا مفردين لتعلقهما في صحة الوجود بغيرهما. فأمّا بعد خَلْق الحيّ فقد يصحّ أن يفعلهما وإن قبح ذلك، وإن كانت ألفاظ شيوخنا رحمهم الله ربما تختلف في ذلك، فيقال في موضع، إن الثواب لا يصحّ كونه ثوابًا إلّا وهو مستحَق، وربما يقال: إنه لا يحسن إلّا مع الاستحقاق، والذي يصحّ وجوده من أفعاله تعالى أوَّلًا ليس إلا العبث أو الظلم، ويتعالى عن فعله، نحو خَلْق الجماد أو الحيّ لكي يضرّه، أو النفع والإحسان، وهو خلقه للأحياء لينفعهم والجماد لينفعهم به. فهذا الوجه هو الذي يحسُن منه تعالى أن يخلقه أولًا؛ فقد اجتمع فيه الصحَّة والحُسن، وليس كذلك ما تقدَّم من القبيح؛ لأنه وإن صحَّ منه تعالى أن يحدّثه أولًا فإنه لا يحسن ذلك.

[شُــبهة]

فإن قيل: جَوّزوا أن يخلق تعالى الجماد أولًا؛ لكي ينفع به مَن يخلقه من بعد من الأحياء فيكون بذلك خارجًا من حدّ العبث إلى حدّ الحكمة.

قيل له: إنه تعالى يقدر على خلق ذلك عند خَلْق الحيّ، فلا وجه لتقديمه خلق ذلك؛ لأنه مَن يخشى الفوت فيحسن منه تقديم الأمور قبل الحاجة إليها؛ وإنما يحسن من الواحد منّا تقديم ما يحتاج إليه في المُستأنَف من حيث يخشى الفَوتُ، ويصحّ عليه تعجيل السرور وإيثار الراحة من بعد والتخلّص من المشقّة التي هو مدفوع إليها. وليس كذلك حاله تعالى؛ لأن هذه المعاني تستحيل عليه، فلا يجوز إذًا أن يُقَدَّم خَلْق الجماد على خلق الحيّ. وبمثله لا يجوز أن يقدّم تعالى خلق بعض الأغراض على خلق الحيّ المنتفِع. ويفارق ذلك ما نجوّزه من تقديم الأمر قبل وقت الفعل، وقبل وجود المأمور بأوقات كثيرة، لأن ذلك إنما يحسن عندنا إذا كان في تقديمه من الصلاح ما ليس في تأخيره، فيجب أن يقدّم ذلك أو يحسن، وليس كذلك تقديمه تعالى خَلْق الجماد، بل يجب أن يكون بمنزلة ما نقوله من أنه تعالى لا يجوز أن يقدّم الإرادة قبل المراد المبتدأ؛ لأنها تكون عبثًا لا فائدة فيها.

[شُــبهة]

فإن قيل: جوّزوا أن يكون صلاح المكلّف أن يعلم في حالة ما خُلق وكُلِّف أن بعض الجمادات متقدّم لحال خلقه بأوقات، فيكون في تقديمه تعالى خَلْق ذلك الجماد هذه الفائدةُ فيحسن.

قيل له: إن العلم بالشيء والخبر عنه يتعلقان به على ما هو به، ولا يكتسب بتعلقهما به حالًا وصفة لولاهما لم يكن عليه. فإذا ثبت ذلك ودلّ ما قدّمناه على أن تقديم خلق الجماد عبث فيجب ألّا يتغيّر حاله بالعلم والخبر اللذين ذكرناهما، سيما وقد يصحّ متى أوجده الله تعالى مع الحيّ المكلّف أن يعلم كيفية وجوده من قبل، فلا وجه لتقديم خَلْقِه له.

وبعد، فإن الجماد إنما ينتفع المُكَلَّف به على أحد وجهين: إمّا بأن يعتبر به، أو بأن ينتفع به في الدنيا، وكِلا الوجهين إنما يصحّ في حال وجوده، ولا مُعتَبَر فيه بتقدّمه، فيجب ألّا يحسن خَلْق الجماد قبل الحيّ.

ولمثل هذه الطريقة قلنا: إنه لا يحسن منه تعالى أن يخلق الفناء[١] أولًا قبل الجسم[٢]، فأمّا خلقه تعالى الفناء أولًا قبل الجسم بعد خلق الحيّ فقد بيّنّا أنه بمنزلة الموت في أنه يقطع حال التكليف من حال الثواب على وجه يكون أقرب إلى زوال الإلجاء، فلذلك حسن، وما يفعله تعالى في الآخرة من نصب الميزان[٣] وانطلاق الجوارح إلى ما شاكلهما يحسن؛ لما في علمنا به من الزَّجر والرَّدع عن القبيح.

[شُبهة على ما رُوِيَ عن النبي ﷺ]

فإن قيل: أليس قد رُوِيَ عنه ﷺ أنه قال: كان الله ولا شيء ثم خلق الذِّكْر[٤]، فهلَّا جوَّزتم أن يبتدىء تعالى بخلق الذِّكر والكلام أولًا، ثم يخلق الحيّ.

قيل له: إن قوله: ثم خلق الذِّكر لا يدلّ على أنه خلق الذِّكْر منفردًا عن غيره، كما لا يدلّ على أنه خلقه مع غيره، وإنما يدلّ على أنه خَلَق الذِّكْر. فإذا علمنا بالدليل أنه لو لم يخلقه مع الحي المنتفِع به لكان عبثًا فيجب أن نقطع بذلك على أنه خلقه مع الحيّ، لما ثبت بالدليل أنه لا يصحّ وجوده إلا في محلّ، وجب القضاء بأنه لا يخلقه إلا مع مَحَلّه.

فأمّا تقديمه تعالى خَلْق القرآن قبل نزوله إلى نزوله إلى محمد ﷺ فلِما فيه من المصلحة للملائكة فلا سؤال علينا فيه. فأمّا ما يُروَى في الخبر[٥] من أنه تعالى يفني العالم ثم يقول: ﴿لِّمَنِ ٱلْمُلْكُ ٱلْيَوْمَ لِلَّهِ ٱلْوَٰحِدِ ٱلْقَهَّارِ﴾ [غافر: الآية ١٦]

(١) الفناء: هو العدم. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٤٥).

(٢) الجسم: عُرِّف أنه ذو أبعاد أو ذو جهات، أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض. (التوحيد للماتريدي ص ٤٢). وفي اللغة هو المؤلَّف والمركَّب. (الإنصاف ص ٢٧؛ والتعريفات ص ٣٤). ويقول القاضي عبد الجبار: الجسم هو ما يكون طويلًا عريضًا عميقًا. ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلّا إذا تركَّب من ثمانية أجزاء. (شرح الأصول الخمسة ص ٢١٧ و٢١٨ و٢٢١).

(٣) الميزان: هو التعديل بين الأعمال والمستحق عليها. (أوائل المقالات ص ٩٢). هو عبارة عمّا يعرف به مقادير الأعمال. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٣٧؛ البداية في أصول الدين ص ٩٢).

(٤) تقدَّم هذا الحديث. راجع الفهارس العامَّة.

(٥) حديث مطوّل ورد بألفاظ مختلفة. (المستدرك للحاكم ٨/ ٣٠٥؛ وشعب الإيمان للبيهقي ١/ ٣٩١، ٣٩٢؛ والإبانة الكبرى لابن بطة ٥/ ٤٧٦).

فغير صحيح، لأن هذا القول يكون عبثًا إذ ذاك؛ فلا يحسن منه تعالى أن يفعله، فيجب إذًا أن يحمل الخبر على أنه تعالى يقول ذلك بعد إماتة أكثر الخلق، فيقوله اعتبارًا لمَن بقي منهم مُكَلَّفًا، فيكون أقرب إلى الطاعة والتوبة.

ولا يجب عندنا أن يكون الذي يُخلق أولًا مكلفًا، بل يجب أن يخلق تعالى المُكَلَّف أصلًا، ويجوز أن يخلق الخَلْق في الجنة ابتداء ولا يكلِّفهم، وسنبيِّن ذلك في موضعه، وإنما يجب أن يخلق حيًّا على وجه يصحّ أن ينتفِع، ويخلق معه ما ينتفع به، أو يصحّ ذلك فيه؛ لأن هذا القدر يقتضي خروجه من كونه عبثًا، ويُوجِب فيه كونه إحسانًا ونفعًا. ولسنا نقول: إن الإرادة يجب أن تتقدم المراد، فلا يلزمنا القول بأنها أول ما يخلقه تعالى، بل يجب أن يكون أوَّل ما يخلقه الحيَّ وما يوجد معه مما يصحُّ لأجله أن ينتفع أو ينتفع بغيره. والإرادة تابعة للمراد في الحُسْن إذا كانت جهة له أو مقتضية فيه أن يقع على وجه يحسن عليه. وإنما يصحّ أن تقبح مع حُسْن المراد إذا لم تكن مؤثِّرة في المراد على ما نذكره من بعد. وقد بيَّنَّا أن ما دعا إلى الفعل يدعو إليها، وما صرف عنه يصرف عنها، فهي من هذا الوجه في حكم بعض المراد؛ فلذلك لم نُفرِدها بالذِّكر في هذا الباب.

فصل في ذِكر أقل ما يحسن من الله تعالى خلقه في الابتداء مفردًا من غيره

اعلم أن أوّل ما يحسن منه تعالى أن يخلقه ابتداء خَلْق حيّ وخلق الشهوة[1] لمدرَك موجود على وجه يدركه فيلتذّ به. ولا يجب أن يكون ذلك المدرك غيره؛ لأنه لا يمتنع أن يشتهي الحيّ إدراك بعضه، أو إدراك ما يُحلّ في بعضه من لون أو غيره. وقد بيَّنَّا من قبل أن الشهوة يصحّ تعلّقها بالمدركات. فإذا كان الجوهر[2] نفسه مدرَكًا من جهة الرؤية واللمس لم يمتنع منه تعالى أن يخلق الحيّ ويجعل شهوته في إدراك بعضه، فلا يجب على هذا

(١) الشهوة: توقان النفس وميل الطَّبع إلى المنافع واللَّذَّات. (التمهيد للباقلاني ص ٤٨).

(٢) الجوهر: الذي له حيِّز. وهو الذي يقبل من كل جنس من أجناس الأعراض عَرَضًا واحدًا. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤١).

القول أن يخلق فيه لونًا ولا غيره، بل يجوز أن يخلو ذلك الحيّ من جميع الأعراض[١] سوى الألوان على ما دللنا عليه من قبل. فأمّا خلق الشهوة فلا بدّ منها، لأن الانتفاع لا يصحّ إلا معها على ما بيّنّاه في باب الصفات وما لا يصحّ وجود حياته إلا معه من البِنْية وغيرها فلا بدّ من أن يخلقه تعالى من حيث يجب خلق الحياة التي معها يصحّ التنعّم، ولولاها لم تحصل النِّعَم أصلًا، ولو صحَّ وجود الحياة مع عدم البنية لم يجب خَلْقها؛ لأن الانتفاع كان يصحّ من الحيّ مع عدمها.

فأمّا خلق القدرة فممّا لا يجب، لأن المشتهى إذا أدرك ما يشتهيه التذّ به، كان قادرًا أو عاجزًا، لأنه لا تعلّق للَّذّة بالقدرة، ولا يجب وجودها من حيث يقتضي كون الحيّ صحيحًا. وذلك لأن القدرة هي المحتاجة إلى الحياة، والحياة لا تحتاج إليها، فإذا صحَّ ذلك جاز خلوّ الحياة منها وقد دللنا على ذلك من قبل؛ لأنّا قد بيّنّا في باب الصفات أن الحياة والصحّة لا تقتضيان وجود القدرة، وأن الصحيح منّا إنما يحصل قادرًا بالعادة. وكما لا يجب خلق القدرة في الحيّ فكذلك لا يجب خلق العلوم والإرادات فيه، ولا خلق الآلات التي إنما يحتاج إليها في الفعل. فأمّا ما يُحتاج إليه في الإدراك كالحواسّ فلا يجب أيضًا خَلْقه؛ لأن الحيّ قد يلتذّ متى أدرك ما يشتهيه لمحلّ حياته لمسًا كالجوهر والحرارة والبرودة واللذّة التي تحدث على الوجه الذي يلتذ الجَرِب عند حَكّه الجَرَب. فلا يمتنع أن يشهَّى إلى ذلك الحيّ لمس بعضه ببعض فيلتذّ بذلك. ولا بدّ من كونه تعالى مُريدًا لخلق ذلك الحيّ والحياة والشهوة، لا لأن الإرادة لا بدَّ منها في حُسْن ذلك، لكن لأن العالِم إذا فعل الشيء ولا مانع يمنع من أن يريده فلا بدَّ من أن يريد؛ لأن ما دعا إلى الفعل يدعو إلى الإرادة وما يصرف عنه يصرف عنها على ما دللنا عليه من قبل.

---

(١) العرض: هو الذي يعرض في الجوهر، ولا يصحّ بقاؤه وقتين. (الإنصاف ص ٢٧؛ التمهيد للباقلاني ص ٤٢؛ أصول الدين للبغدادي ص ٣٣). ويقول القاضي عبد الجبار نفسه: العرض: في اللغة: هو ما يعرض في الوجود، ولا يطول لبثه، سواء كان جسمًا أو عرضًا. وفي الاصطلاح هو ما يعرض في الوجود، ولا يجب لبثه، كلبث الجواهر والأجسام. (شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٠).

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول، يجب أن يفعل تعالى إرادة خَلْق ذلك الحيّ لينفعه، وإلَّا لم يحسن منه خلقه، ويستشهد على ذلك بما نقوله: من أن أول النعمة هو خلقه تعالى العبد حيًا لكي ينفعه.

وذلك لأنه تعالى إذا خلق الخلق مع الأمر الذي يتنعَّم به في الحال، ومع الشهوة التي معها يلتذّ، فقد حصل مُنعِمًا بمجرد ذلك، ولا يحتاج إلى القصد الذي سأل عنه، وإنما يشرط ذلك في كون الحيّ يخلقه ويُبقيه، فيصحّ أن يضرّه في المستقبل كما يصحّ أن ينفعه. فأما إذا بنى القول على ما قدّمناه فلا وجه لهذا الشرط. ولذلك قلنا: إن مَن أوصل إلى غيره نفعًا مخصوصًا فهو محسن، وإن لم يقصد ذلك، بل لو كان ساهيًا عن ذلك لم يخرج الفعل من أن يكون حَسَنًا؛ لأن وجه حُسْنه لا يتعلّق بالقصد ولا الإرادة تؤثِّر فيه، فإذا صحَّ ذلك وجب القضاء بأن خلقه تعالى الحيّ مع الشهوة يكون حسنًا وإن لم يرد ما سأل عنه السائل. وثبت أن إرادته لإيجاد ذلك إنما يجب وجودها من حيث ما ذكرناه، لا لأنها لو عُدمت لم يكن الفعل حَسَنًا.

فأما قول مَن قال: إنه لا بدّ من أن يخلق تعالى مع الحي المكان[1] والوقت[2] فغلط؛ لأن مع فَقْدهما قد يلتذ الحيّ على ما بيَّنّاه، فلا يجب إذًا خَلْقهما، إلَّا أن يبني هذا القائل قوله هذا على أنه تعالى يجب عليه فعل الأنفع والأصلح، فيلزمه أن يفعل من المنافع ما لا غاية له، وذلك مما نبيِّن فساده من بعد. ومتى لم يَبْنِ قوله على هذا وظنّ أن التذاذه وانتفاعه لا يصحّ إلَّا بمكان يستقرّ عليه فقد أبعد؛ لأنه تعالى إذا خلقه مع الشهوة على ما بيَّنّاه التذّ وانتفع، كان مستقِرًّا على مكان أو لم يكن مستقِرًّا عليه.

فأما الوقت فمما يبعد التعلّق به؛ لأنه اسم لحادث يقترن به حدوث الحيّ الذي يخلقه، وقد علمنا أنه لا تعلّق لانتفاعه بمقارنة حادث آخر به، سوى ما

---

(١) المكان: الجسم الذي يعتمد عليه غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٤). كل ما نقل (ينقل) الجسم ويمنع نقله عن توليد الهوى فيه. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٩).

(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

ذكرناه من الشهوة. فإن أراد بالوقت حركات الفلك فالتعلّق به أبعد؛ لأنه لا تعلّق لانتفاعنا بها على وجه.

[شُـــبهة]

فإن قال: فيجب أن يفعل تعالى في هذا الحيّ السكون حالًا بعد حال ليصحّ أن ينتفع، وإلّا فلا بدَّ من أن يهوى[١] لما فيه من الاعتماد[٢]، ومتى وجب ذلك فالأولى أن يُفعَل له مكان يستقِرّ عليه؛ ليُغنيه ذلك عن تسكينه حالًا بعد حال.

قيل له: إن تسكينه مما لا يجب؛ لأنه وإن هَوَى فقد يلتذّ متى كان حاله ما وصفناه، كما يلتذّ إذا كان ساكنًا، وإنما خرج الهَوِيُّ من أن يكون كالسكون فيما بيننا؛ لأن الهاوي يخاف على نفسه. فأما إذا خرج عن هذه القضيَّة فحاله كحال الساكن. فلو كان لا يلتذّ إلّا بأن يسكّن حالًا بعد حال، لكان تسكينه أولى من خَلْق مكان له؛ لأنه لا بدّ إذا خُلق له مكان من أن يسكَّن حالًا بعد حال ليصحّ أن يستقرّ عليه، فإذا كان الغرض بالمكان استقراره فقط، وبتسكينه حالًا بعد حال [أن] يستقرَّ، فلا وجه إذًا لخلق المكان، وإنما يحتاج إلى المكان ليتصرّف عليه، وقد بنينا الكلام على أن هذا الحيّ غير قادر، فلا وجه لخلق المكان لأجل هذا المعنى.

فأما قول مَن قال: إنه لا بدّ من أن يخلق تعالى مع الأحياء السماء التي تُظلّ، والأرض التي تُقلّ، ويُجرى الهواء في الجوّ، إلى ما شاكل ذلك، فما قدَّمناه قد أبطل ذلك، إلّا أن يريد بأنه إذا أراد تكامل النفع فلا بدَّ من خَلْق ذلك. فأمّا إذا كان القول في أقلّ ما يحسن منه تعالى أن يخلق فلا وجه لما ذكره؛ لأن ما قدّمناه يكفي في التذاذ الحيّ، وإن فُقِد ما قاله. ولو وُجد جميع ما ذكره وعُدمت الشهوة لم يلتذَّ الحيّ. ولهذه الجملة نقول: إنه

---

(١) أي يسقط.

(٢) الاعتماد: يشرح القاضي نفسه هذا المصطلح في كتابه «المغني» فيقول: الاعتماد هو الذي يولّد دون الحركة إذا ارتفعت الموانع. (المغني ٩/ ١٣٨ (طبعة القاهرة)). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول عن الاعتماد بأنه قوة في الجسم تدافعه إلى سمت مخصوص إذا فقد المانع. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

سبحانه لو خَلَق جميع ما خلقه أحياء صفتهم ما ذكرناه، ولم يخلق سواهم، وسوى شهواتهم لَحَسُن ذلك. فلا وجه لقول مَن قال: إنه لا يحسن منه تعالى خَلْق الأحياء من دون خَلْق الجماد؛ كما لا يحسن منه خلق الجماد من دون الأحياء. وقد بيَّنَّا أن الذي له يقبح خلق الجماد مفردًا منه تعالى أنه عبث لا فائدة فيه؛ وليس كذلك لو خلق الحيّ من دون الجماد؛ فلا نسبة بين الأمرين.

[شُــبهة]

فإن قيل: يجب إذا خلقه، ولم يخلق له كل الحواس التي يدرك بها، أن يكون منقوصًا، وأن يلحقه الغمّ بذلك، فلا يحسن خَلْقه كذلك إلا على وجه التعويض الذي لا يصحّ إلّا مع التكليف.

قيل له: إنما يجب ما ذكرتَه متى كان الحيّ عالمًا بأحوال الحواسّ، وما يُدرَك بها، أو يخطِر ذلك بقلبه عند الخبر أو ما يجري مجراه. فأمّا إذا لم يكن هذا حاله فغير ممتنع ألّا يلحقه الغمّ البَتَّة، فيحسن خَلْقه متى كان مُشتهيًا للمس بعضه ببعض، وملتذًا بذلك. ولا ينقض ذلك ما ألزمناه القائلَ بحاسَّة سادسة يدرك بها ما يستحيل أن يدرك بهذه الحواسّ، من أنه كان يجب أن يجد أحدنا نقص نفسه؛ لأنَّا بَنَينا بذلك على أنه كان يجب أن يكون أحدنا مُجَوِّزًا لذلك عند خطوره بالبال، ووقوع الخلاف فيه والتنازع، فكان يجري مجرى الأكمة الذي يسمع بالخبر حال الحاسّة التي فقدها. وليس كذلك حال ما ذكرناه من الحيّ الذي خلقه الله أوّلًا. وذلك يبيِّن أن الكلام مؤتلِف غير مختلِف.

وليس لأحد أن يقول: يجب إذا صحَّ من هذا الحيّ الانتفاعُ على غير هذا الوجه أن يكون خَلْقه تعالى لهذا الانتفاع فقط عبثًا من بعض الوجوه، فيقبح كما يقبح عندنا أن يخلق ما يصحّ أن يعتبر به وينتفع به عاجلًا من أحد الوجهين على ما نقوله في باب الإباحة. وذلك لأن الذي نعتمده في هذا الباب أن الفعل إذا صحَّ أن ينتفع به من وجهين فخَلْقه مع المنع من الانتفاع من أحد الوجهين يحلّ محلّ فعلين ينتفع بهما مع المنع من الانتفاع بأحدهما في أنه في حكم العبث. وقد أوضحنا ذلك في غير موضع. وليس كذلك حال الحيّ الذي

ذكرناه الآن؛ لأنه خُلِق على وجه لا يصحّ أن ينتفع إلَّا من وجه واحد فقط، فلا يجب ما سأل عنه، وإنما كان يجب ذلك لو صحَّ منه الانتفاع من وجه ثانٍ وهذا صفته وذلك متعذّر. وعلى هذا يُبنَى القول في أنه تعالى متى جعل الحيّ بصفة المكلَّف فلا بدَّ من أن يكلّفه على ما نوضحه من بعد.

[شُـــبهة]

فإن قال: فيجب لو خَلَق هذا الحيّ صحيح الحواسّ ألا يصحّ منه تعالى أن يمنعه من الانتفاع ببعض حواسّه، وأن يجب أن يلتذّ بالإدراك لجميع الحواسّ.

قيل له: إنما يجب ذلك متى خلق حواسّه وخلق فيه الشهوة لنيل ما يدرك بها، فأمّا إذا لم يخلق الشهوة فيه فذلك غير واجب. ولا يبعد أن يقال: إنه لا يحسن منه خلق الحواسّ إلّا بأن يتضمن خلق الشهوة لنيل المُدرَكات بها متى لم يكن مُكَلَّفًا وإلا فخَلْقه لها في حكم العابث، فلذلك يجب أن يخلق فيه شهوة الإدراك بها على ما قدّمنا القولَ فيه. وليس لأحد أن يقول: إنه تعالى متى خلق الحيّ بالصفة التي ذكرتموها كان منتقَصًا عن تمام غيره، فلا يحسن ذلك إلَّا لغرض يتعلق بالتكليف على ما ذكرتموه في الأفعال التي ليست بمحكمة عند ذكر الدلالة على أنه تعالى عالِم، وذلك لأن هذا الانتقاص إذا لم يشعر به الحيّ ولم يفصل بينه وبين التمام لم يجب فيه العِوَض. وإنما قلنا، إنه تعالى إذا خلق المنتقص الخلق فلا بدّ من تعويض إذا كان عالِمًا بتمام خِلقة غيره، فيلحقه الغمّ بما هو عليه من النقص، ويجري ذلك مجرى الأمراض فلا يحسن إلا التعويض. فأما إذا كان الحال في الحيّ ما وصفناه فذلك غير واجب فيه.

وليس لأحد أن يقول: إن خلق الحيّ على هذا الوجه لا يحسن، لأنه لا يعرف موضع اللذَّة مَن لم يجرّب الألم، ولا موقع المنفعة مَن لم تنله مَضَرَّة، وذلك يُوجِب القول بأنه تعالى لا بدَّ من أن يخلق أوّلًا الحيّ على صفة المُكَلَّف والمُعَوَّض، وذلك لأن الملتذّ قد ينتفع ويلتذّ بما يناله، عرف الألم أو لم يعرفه؛ لأن الالتذاذ بذلك يرجع إلى كونه مُدرِكًا لما يشتهيه، تقدّمت الآلام أم

لا. وإنما نقول فيمن عرف الألم: إنه أقرب إلى معرفة موقع اللذّة، لا أنّا نجعل له في كونه ملتذًا مزيّة. فإذا صحَّ ذلك وكان الحيّ الذي صفته ما ذكرناه يلتذّ عند نيله ما يشتهيه، فيجب كونه تعالى منعمًا عليه، وإن لم يبلغ حالُه حال مَن جَرَّب الأمور والأحوال، وعرف فصْل ما بين الألم واللذَّة.

ولا يمكن بعد ما أوردناه إلا إيراد أسولة[1] المخالفين لنا في الأصلح، وذلك مما نبيِّنه من بعد وإلّا شُبَه مَن قال: إنه لا بدَّ من تقدّم التكليف أولًا وذلك أيضًا مما نذكره من بعد.

فصل في بيان المنفعة واللذَّة وما يتَّصل بذلك

قد بيَّنَّا من قبل في ذلك جملة كافية، ونُعيد طرَفًا منها لحاجة الموضع إليها:

[أصل المنافع]

إن أصل المنافع[2] هو الملاذّ. ولذلك يستحيل الانتفاع على مَن تستحيل اللذَّة عليه. وكون المُلتذّ ملتذًا يتبع كونه مدركًا لما يشتهيه، لأنه لو أدرك الشيء ولمّا يشتهيه لم يلتذّ به على ما بيَّنَّاه من قبل. فإذا صحَّ ذلك وجب كون اللذَّة تابعًا للشهوة وللإدراك. وقد علمت أن العاقل قد يُؤْثر كثير الملاذِّ آجلًا على يسيرها عاجلًا، بل قد يستحسن تحمُّل المشقّة لملاذَّ عظيمة في المستقبل؛ فلولا أن ذلك منافع لم يكن ليؤثره على النفع الحاضر القليل، ولا كان يتحمَّل المَضَرَّة لأجله، فلذلك جعلنا ما يؤدِّي إلى الملاذّ نفعًا، وألحقناه باللذَّة الحاضرة، وإذا جاز في اللذَّة أن تكون ضررًا إذا أعقبت مَضَرَّة عظيمة، نحو تناول الخبيص المسموم الذي يعدّ مطعمه مسيئًا، فما الذي ينكر من القول بأن المشقة تكون نفعًا إذا أردت إلى نفع عظيم، ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يكن القديم تعالى بالتكليف نافعًا؛ ولا بالآلام التي يستحق بها الأعواض، وإنما

---

(١) جمع سوال ـ بالضم والكسر ـ لغة في السُوال، كما في القاموس.

(٢) المنافع: المنفعة اللذة والسرور أو ما يؤدي إليهما أو إلى أحدهما. (شرح الأصول الخمسة ص ٨٠).

يصحّ القول بأنه مُنعم بذلك على الأصل الذي بيَّنَّاه، ولذلك يستحسِن العقلاء تعريض أولادهم بإلزام المشاق للرُّتب العالية، والمنازل الرفيعة، ويعدّون ذلك من أعظم النِّعَم.

وقد علمنا أن الدَّاعي إلى الدين، بأن ينبّهه على التفكّر فيما عليه، هو كالملزِم له أمرًا شاقًّا، ومع ذلك يكون منعمًا عليه.

وعلى هذا الوجه عظمت نِعَم الأنبياء صلوات الله عليهم لمّا دَلُّوا على المصالح، وعرَّفوا أُممهم الأمور اللازمة وإن كانت شاقّة، وكل ذلك يبيِّن أن ما أدّى إلى النفع قد يكون نفعًا؛ كما أن اللذَّة الحاضرة الخالصة من الشوائب تكون منفعة.

[السرور منفعة من حيث يتعلق باللذَّة]

فأمّا السرور[1] فإنما يكون منفعة من حيث يتعلق باللذَّة؛ لأنه لا يجوز أن يُسَرَّى إلا بما يلتذّ به عاجلًا أو آجلًا، سواء أثبتناه معنى مفردًا أو جعلناه من قبيل الاعتقاد، لأن في الوجهين جميعًا لا يصحّ إلا على مَن تصحّ عليه اللذّة. ولذلك لا يصحّ أن يُسَرّ تعالى لمّا استحالت الملاذّ عليه، «وإن» كان لا يمتنع أن يلحق المعظَّم بالتعظيم ضرب من السرور يجري مجرى اللذّة في تغيُّر حاله عنده.

وتفصيل ذلك يطول إن تقصّيناه، وسنذكره عند بيان الفصل بين الثواب وغيره.

[ما يؤدّي إلى المنافع]

وما أدّى إلى المنافع قد يكون على وجوه: منها ما يُوجِبه فيكون نفعًا كالأسباب، ومنها ما يؤدَّى إليه بالعادة التي لا تنتقض في الأظهر، كالتجارات وطلب الرُّتَب. ومن هذا القسم طلب الشبع بالأكل وما شاكله، لأن ذلك يحصل عند الأكل بالعادة، لا على جهة الإيجاب، ولذلك تختلف

(١) السّرور: اعتقاد أو ظنّ يتعلق بالمنافع ودفع المضار. (المحيط بالتكليف ص ٢١٥). السرور هو انبساط القلب والدم في البدن. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣).

أحوال الأحياء مِنّا فيه، فهو في هذا الوجه بمنزلة الشكر الحادث عند الشرب، وسائر ما قلنا فيه أنه غير مُوجِب. ومنها ما يكون نفعًا بأن يستحقّ به اللذّة، ثم هو على ضربين: أحدهما لا يكون كذلك إلا من فعل المستحقّ نحو تحمّل المشقّة في التكليف؛ لأنه لا يستحقّ به المدح والثواب إلا إذا كان من فعله. والثاني لا يكون كذلك إلا من فعل المستحقّ عليه، نحو الآلام التي يُستحق بها الأعواض. وقد يحصل في الشاهد كِلا القسمين مما يجري مجرى العوض؛ لأن مَن يستعمله في العمل لا يستحقّ الأُجرة إلا بعمله، وقد يستحقّ العوض بأن يتلف بعض ماله. وتفصيل ذلك يجيء في باب العوض.

[شبهة أن الملتذّ يلتذّ إذا استراح من ألم]

فأما قول مَن يقول إن الملتذّ إنما يلتذّ إذا استراح من ألم، وإن اللذّة هي راحة من مؤلِم، فبعيد. وذلك لأن أحدنا يعلم من نفسه أنه غير أَلِم بشيء البتَّة، ويلتذّ مع ذلك بإدراك كثير من الأطعمة وغيرها، كما يعلم أنه غير ملتذّ ويألَم عند حدوث الألم في جسمه، وعند إدراك المرارة، فلا فرق والحال ما قلناه بين القول بأن اللذّة راحة من مؤلم، وبين القول بأن الألم هو زوال اللذّة، وذلك يؤدي إلى أن يُحال بكل واحد من الأمرين على الآخر وذلك مُحال، ولأن أحدنا قد يتبيَّن شدّة شهوته للشيء في حال، وخفّتها في أخرى، وذلك يبيِّن أن اللذّة تابعة للشهوة، تقوى بقوّتها، وتضعف بضعفها، ولو كانت راحة من ألم لم يصحّ هذا الوجه فيها، ولذلك لا تتفاوت أحوال مَن يجد البرد فيما يجده من دفع البرد متى لم يشتَه التذاذه بحرارة النار وغيرها، وإنما تتفاوت أحوالهم متى التذّ، فيعود الحال إلى ما قلناه.

ولولا أن الأمر على ما قدّمناه لم يحسن من العقلاء تكلّف تقوية الشهوة ببذل الأموال، كما لا يحسن منهم تكلّف وجدان البرد ليدفع بالإدفاء.

[ردّ لأبي هاشم]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم رحمه الله بُطلان قولهم، إن الملتذّ إنما يلتذّ بأن يتناول ما يخلف الذاهب من جسمه بأن قال: كان يجب أن يكون التذاذه

بحسب التخلخل[1] في جسمه، وبحسب النَّماء الحاصل فيه، فكان يجب ألّا يلتذّ الشيخ الذي قد انتهى جسمه إلى حدّ لا ينمى ويزيد، بل هو إلى التناقص أقرب، وكان يجب كلما عظم جسمه أن تشتدّ شهوته، وكان يجب ألّا تتفاوت اللذّة فيمن تساوى حاله في الوجه الذي قالوه، وكل ذلك يبيِّن بُطلان قولهم.

وبعد، فكان يجب ألّا يلتذّ أحدنا على هذا القول بالنظر إلى الصور المؤنقة، والاستماع للأصوات المطربة؛ لأن ذلك ممّا لا يجوز أن يخلُف الذاهب من جسمه، وكل ذلك يبيِّن بُطلان مذاهبهم في حقيقة اللذّة، وأنها ما قلناه من كونه مدركًا لما يشتهيه، ولذلك متى أدرك ما لا يشتهيه لم يلتذّ به، فإذا أدركه مع نفور طبعه عند ألِم به. وقد بيَّنَّا أن ما يضرّه من الأطعمة التي يلتذّ بها إنما يضرّه لأنه لم ينل منها على الوجه الذي اشتهاه، بل نال معه غيره، فصرفه إلى الضرر إنما يكون في أمور أُخَر، وبيَّنَّا ما يذكرونه من أن الانتفاع بالدواء يخالف هذه الطريقة لأنه انتفاع بالعافية لا على الوجه الذي ينتفع بالمأكول، وتقصّينا ذلك من قبل.

فصل في بيان أقسام المنافع التي يحسُن منه تعالى أن يخلق الخَلْق لها وما يتصل بذلك

[المنافع على ضربين]

اعلم أن المنافع على ضربين، مستحق وغير مستحق، فما ليس بمستحق هو تفضّل[2]، والمستحق على ضربين أحدهما يُستحقّ على الوجه الذي يستحقّ المدح، وذلك مما لا يستحقه الحيّ منّا إلا بفعله، والثاني يتسحق على الوجه الذي يستحق القيم والأبدال في الشاهد، وذلك مما لا يستحقّه الحيّ منّا إلّا بفعل غيره به. ولا يحسن من القديم تعالى أن يخلق الحيّ إلا لبعض هذه الوجوه من المنفعة.

(١) التخلخل: ازدياد حجم من غير أن ينضم إليه شيء من خارج، وهو ضد التكاثف. (التعريفات ص ٢٤).

(٢) التفضّل: هو ما للمتفضّل أن يتفضّل به، وله أن لا يتفضّل به. وقال البعض: هو نفع الغير على جهة الإحسان. (اللمع ص ٤١؛ الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥).

وليس لأحد أن يقول: قولوا في جميع المنافع: إنه واجب؛ لأنه تعالى إذا لم يضرّه الإعطاء ولم ينفعه المنع فلا يجوز ألّا يختار فِعله مع كونه عالِمًا غنيًا. وذلك لأن ما نذكره في باب الأصلح يبيِّن فساد هذا القول.

وليس له أن يقول: إذا قلتم في العِوَض(١) والثواب(٢): إنهما بفضل من الله تعالى فكيف يصحّ أن تقولوا فيهما: إنهما مستحقان، وذلك لأن الغرض الذي نشير إليه بقولنا، إنه فضل من الله لا يمنع من كون الثواب مستحَقًّا، وإنما نريد بذلك أنه لمّا تفضل تعالى بسببه لكي يصل الحيّ منّا إلى الثواب صار كأنه متفضّل به.

وقد بيَّنّا اختلاف ألفاظ شيخنا أبي هاشم رحمه الله في هذا الباب، فلا وجه لإعادته. وذلك يبيِّن صحة ما ذكرناه من القسمة.

فأمّا استحقاق الواحد منّا للأُجرة على عمله فهو من باب الأعواض والأبدال(٣)؛ لأنه لا فرق بين أن يبيعه ثوبًا بدينار، فيكون الدينار بدلًا من الثوب الذي أخرجه من مِلْكه وفوَّت نفسه الانتفاع به، وبين أن يفعله بعمله ويأخذ ما يقابله من المنافع؛ لأنه لا مُعتَبَر في باب الانتفاع بالأعيان، وإنما المُعتَبَر بالتصرّف فيها، فلا فرق بين أن يملّكه الثوب لينتفع به، وبين أن يُبنَى له دارًا لينتفع بها، في باب أنه نافع له في الحالين، فيصحّ أن يأخذ عليه بدلًا في الوجهين جميعًا. هذا إذا لم يحُوجه إلى العمل مَضَرَّةٌ دُفِع إليها، فأمّا إذا كان هذا حاله فإنه أخذ عن عمله بدلًا على ما ذكرناه بأن كان الذي دفعه إلى ذلك إزالة المَضَرَّة عن نفسه. وفي الوجه الأول قصد إلى اجتلاب منفعة فقط.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٨٦ من هذا الجزء.

(٣) الأبدال: جمع البدل، بسكون الدال المهملة مع فتح الباء وكسرها، وهو القائم مقام الشيء، والبديل مثله الأبدال والبُدَلاء الجمع، على ما في الصراح والمهذب، وكذا البدل بفتحتين كما في قوله تعالى: ﴿بِئْسَ لِلظَّٰلِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: الآية ٥٠]، وعند الصرفيين هو الحرف القائم مقام غيره. (التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ١/١٩٢، ط ١، دار الكتب العلمية).

ولا يحسن منه تعالى أن يلزم العبد فعلًا لأن يعوِّضه عليه ويعطيه بدلًا وأُجرة، لأن ما يلزمه إذا كان صفته صفة الواجب[١] والندب[٢] فيجب أن يستحق عليه الثواب والمدح، وألَّا يتعلق إلزامه إياه بالتراضي، ولا يجوز أن يستحق عليه مع الثواب بدلًا وأُجرة، لأن كِلا الأمرين لا يُستحقّان بالفعل الواحد، وإذا امتنع أن يستحق الواحد منّا بعمله مع الأُجرة المدح والتعظيم فبأن يمتنع استحقاقه فيما ألزمه تعالى وأمره به مع الثواب بدلًا وأُجرة أولى؛ وأن ما ألزمه وأمره به ليست له هذه الصفة وهو مما سبق، فإلزامه يقبح؛ لأن الوجه الذي له يحسن من أحدنا أن يلتزم ذلك هو أحد أمرين: إما أن يدفع به مَضَرَّة أعظم منه يتوقعها في المستقبل، أو هي نازلة في الحال، أو ليجتلب به منفعة على وجه التراضي، وذلك لا يصحّ في القديم تعالى؛ لأن العبد إذا حمّلَه مشقَّة لدفع الضرر فهو تعالى قادر على إزالة المَضَرَّة عنه من دون أن يكلِّفه ذلك، وليس يصحّ فيه تعالى أن ينتفع بعمله، فيكون إلزامه ذلك عبثًا لا فائدة فيه، وإن كان إلزامه لكي ينفعه في المستقبل فهو قادر على إيصال ذلك إليه من غير إلزام ذلك، فيجب أن يقبح منه تعالى أن يلزمه ذلك على كل حال؛ هذا، وقد ثبت أن إيجاب ما ليس صفته الواجب يقبح منه تعالى؛ كما يقبح منه إباحة القبيح. فكيف يصحّ أن يلزمه عملًا لا يحسن له صفة الواجب.

[شُـبهة]

فإن قال: إنما سألناكم عن حُسْن إلزامه ذلك للعبد برضاه، وبشرط أن يعطيه بدلًا على ما نجد حُسْنه في الشاهد، قيل له: إن ما يحسن في الشاهد هو انتفاع مَن يشارطه على ذلك بعمله، فأمّا لو لم ينتفع به لم يحسن منه ذلك، وذلك لا يتأتّى فيما يأمر به تعالى، لأنه يتعالى عن جواز الانتفاع عليه، فيجب ألّا يحسن.

---

(١) راجع الحاشية (٤) صفحة ٥٤ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٥٤ من هذا الجزء.

[شُـــبهة]

فإن قيل: جوِّزوا أن يحسن ذلك منه للاعتبار؛ والعوض؛ كما يحسن منه الآلام على هذ الوجه، قيل له: إن كان فيما يأمره به صلاح له في الدين فيجب أن يلزمه ذلك، ولا مُعتَبَر بالتراضي في هذا الباب، وإن كان صلاحًا لغيره فلا يجوز أن يلزمه أن يفعل صلاح غيره، والشرط في ذلك لا يؤثر، بل يجب متى قبح هذا الأمر منه تعالى أن يقبح منه تكليف مَنْ لا يصلح إلا بهذا الفعل، على ما نبيِّنه في باب اللطف، وليس لأحد أن يقول: إذا حسن منا فيمن يَلي عليه أن نحمِّله المشقَّة إذا كانت عائدة عليه بنفع عظيم، فهلَّا جاز من الله تعالى أن يحمل العبد المشقّة لغرض عظيم وإن لم يكن لطفًا. وذلك لأنّا قد بيّنًا أن الواحد منّا إذا لم يصل إلى منفعة نفسه أو نفع غيره إلا بالمشاقّ حسن منه تحمّلها بنفسه وإلزامها غيره ممّن يَلي عليه، وليس كذلك حاله تعالى لأنه قادر على إيصال تلك المنافع على الوجه الذي يحسُن عليه من غير إلزام مشقّة. فإذا لم يصحّ كون ذلك لطفًا فيجب ألَّا يحسن منه تعالى أن يلزمه العبد على ما قدّمناه.

فصل في ذكر الوجوه التي تحسن جميع أفعال القديم تعالى لأجلها وما يتصل بذلك

اعلم أن جملة الوجوه التي لها يحسن من القديم تعالى الفعل لا تخرج عن وجوه أربعة:

فمنها ما يحسن منه خلقه لينفعه، ومنا ما يحسن أن يخلقه للنفع به، ومنها ما يحسن أن يخلقه ليفعل به المستحق، ومنها ما يحسن أن يفعله لأنه أراده لخلق ما قدّمناه، إمّا لإحداثه، أو لإحداثه على بعض الوجوه. ويجب أن يشرط في جميعه انتفاء وجوه القبح؛ لأنّا قد بيَّنَّا من قبل أن وجه الحسن في الحسن يفارق وجه القبح في القبح، ولأنه قد يحصل ولا يكون الفعل حسنًا بل يحصل فيه بعض وجوه القبح، ولا يجوز مع ثبوت وجه القبح في القبيح كونه حسنًا على وجه، فصار وجه القبح كالعِلّة في قبحه، ووجه الحسن كالمصحّح لحسنه، وإذا انضاف إليه انتفاء وجوه القبح حَسُن لا محالة. ولذلك قلنا إن

الأولى ألَّا يجعل لكون الحَسن حسنًا وجه يحسن لأجله، بل يجب أن يذكر فيه بعض ما يقتضي ثبوت غرضه فيه؛ لئلا يكون وجوده كعدمه، فإذا انتفى وجوه القبح عنه والحال هذه قضى بحُسنه.

[تفضيل طريقته على كلام أبي علي وأبي هاشم]

وقد بيَّنَّا من قبل أن هذه الطريقة أولى مما يجري في كتب شيخينا[(١)] رحمهما الله في الأكثر: أن الفعل الواحد قد يحصل فيه وجه قبح ووجه حسن، فإن الحكم لوجه القبح. وبيَّنَّا أن الأولى ألَّا يجعل الحَسَن في أن له وجهًا معقولًا يحسن لأجله بمنزلة القبيح.

فإذا صحَّت هذه الجملة، فلا بدّ من أن نذكر فيما قدّمناه من الأقسام انتفاء وجوه القبح عنه. ولا يخرج شيء من أفعاله عن الوجوه التي قدّمناها؛ لأن سائر ما يفعله بالحيّ من حياته وعقله وتمكينه إنما يحسن أن يفعله لينفعه به. وكذلك القول في سائر الجمادات على اختلافها في الوجوه التي يصحّ الانتفاع بها. وكذلك القول في التكليف والآلام[(٢)]: إنه تعالى إنما يحسن أن يفعلهما لينفع بهما. وقد بيَّنَّا من قبل أن ما أدّى إلى النفع واللذَّة فهو نفع في الحقيقة، وإن كان ألمًا، كما أن اللذَّة المؤدّية إلى الهلاك تكون ضررًا، وإن كانت لذّة؛ فإن للعاقبة في هذا الباب تأثيرًا، فليس لأحد أن يمنع من كون الألم والتكليف نفعًا، بأن يبيِّن كونهما شاقَّين مؤلمين في الحال.

فأما العقاب وإعادة المعاقَب لأجله فإنما يحسن لكونه مستحقًّا، ولأن يفعل به المستحَق، لأن كون العقاب مستحقًا يقتضي حُسنه إذا لم يعرض فيه وجه قبح، وإذا حسن فعله بالحيّ حسن خلق الحيّ لأجله، لأن التوصل إلى فعل المستحق يحسن كما أنه بنفسه حسن.

---

(١) يريد أبا علي الجبائي وابنه أبا هاشم.

(٢) الآلام: الألم هو الحالة الحاصلة عند تغيّر المزاج إلى الفساد. (أصول الدين للرازي ص ٥٠). زعم ابن سينا أن اللّذة إدراك الموافق، والألم إدراك المنافي. والمعتزلة قالوا: إن المدرك إن كان متعلّق النفرة؛ كما في حقّ السليم كان إدراكه ألمًا. (تلخيص المحصّل ص ١٧١).

فأما الثواب فإنما يحسن منه لأنه نفع في الحقيقة فيخلقه لينفع به غيره، وإن كان من حيث كان مستحقًّا يصير واجبًا.

فأمّا خلق الحيّ فإنما يحسن لينفعه وقد يجتمع فيه أن يخلقه لينفعه وينفع به جميعًا. وذلك صحيح في البهائم وغيرها، فقد يصحّ في المُكَلَّف أيضًا ذلك على بعض الوجوه.

فأمَّا الإرادة فإنما تحسن منه لأنها إرادة لهذه الأفعال التي تحسن للوجوه التي ذكرناها.

فأما إرادته بعض أفعال العباد وكراهته لبعض فإنما يحسنان لأنه ينفع بهما المكلّف لأنهما يجريان مجرى الدلالة[1] أو اللطف.[2] ولذلك قلنا إنه لا يحسن منه تعالى أن يريد المُباح أو يكرهه أو أفعال البهائم.

فصل في وجوه الحُسْن التي تصحّ في أفعالنا أو تحصل فيها دون أفعاله جلَّ وعزَّ وما يتصل بذلك

اعلم أنه قد يصحّ فيما نفعله وجوهُ حُسْن لا تصحّ عليه تعالى؛ لأن الواحد منّا قد يفعل الفعل لينتفع به، ويدفع عن نفسه به مَضَرَّة عاجلًا أو آجلًا،

---

(١) الدّلالة: الأسباب المتوصّل بها إلى معرفة الغائب عن الضرورة والحواس؛ من الأمارات والعلامات والأحوال التي يمكن بها معرفة المستنبطات، هو الدّلالة. (التمهيد للباقلاني ص ٣٩). هي التي يتوصّل بصحيح النظر فيها إلى العلم المكتسب. (الشامل في أصول الدين ٢/ ٦٠).

(٢) اللّطف: شرح القاضي عبد الجبار اللطف في كتابه (شرح الأصول الخمسة) فقال: اللطف هو كل ما يختار عنده المرء الواجب، ويتجنّب القبيح. أو ما يكون عنده أقرب؛ إما إلى اختيار أو إلى ترك قبيح. والأسامي تختلف عليه؛ فربما يسمّى توفيقًا، وربما يسمّى عصمة إلى غير ذلك. (شرح الأصول الخمسة ص ٥١٩ و٥٢٤ و٧٧٩). وأما في كتابه (المحيط بالتكليف) فيقول القاضي: اللّطف هو ما يثبت له حظّ الدّعاء والصّرف. (المحيط بالتكليف ص ٣٣). وأما في «المغني» فيقول القاضي: اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضي في المكلّف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص من غير أن يكون الأول تمكينًا من الثاني، أو وجهًا لحُسنه، أو الوجه الذي يوجد عليه. (المغني ١٣/ ٧٦ (هذه الطبعة)). ويذهب الشريف المرتضى، وهو من المعاصرين للقاضي، إلى أن اللطف هو «ما عنده يختار المكلّف الطاعة، أو يكون أقرب إلى اختيارها. ولولاه لما كان أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه في الحالين». (الحدود والحقائق ص ١٧١). وأما البريدي، فيقول بأن اللطف «ما دعا إلى فعل الطاعة، أو صرف عن المعصية». (الحدود والحقائق ص ٢٢٩).

وذلك مستحيل عليه؛ لأن المنافع لا تصحّ عليه، من حيث كان غنيًا على ما بيَّنَّاه من قبل، فلا وجه لذكر ذلك في أفعاله، وهذا في بابه بمنزلة الفعل الذي يصحّ منّا أن نفعله في أبعاضنا ويستحيل ذلك عليه لاستحالة كونه حسنًا، وبمنزلة صحَّة الإشارة منّا في الخطاب واستحالته عليه؛ لأن الآلات لا تصحّ عليه. ويحسن من الواحد منّا الفعلُ ليدفع به عن غيره ضررًا، وإن كان الفعل مَضَرَّة؛ لأن دفع الضرر العظيم باليسير حَسَن، وربما بلغ من حاله أن يكون الإنسان مُلْجأ إلى فعله إذا كان ذلك الضرر مما يدفعه عن نفسه أو مَن يجري مجراه، كالولد وغيره، وهذا الوجه لا يصحّ في فعله تعالى؛ لأن ماله يحسن من الواحد منّا ذلك هو أنه لا سبيل له إلى دفع الضرر العظيم إلا بالضرّ اليسير، والقديمُ تعالى فهو قادر على دفع المضارّ عن العبد من دون إنزال المَضَرَّة به، وإذًا لا يحصل فعله على الوجه الذي يحصل منّا، بل حاله تعالى كحال الوالد إذا أمكنه دفع الضرر عن ولده من غير إنزال مَضَرَّة به، فكما أنه لا يقبح منه ذلك فكذلك القديم سبحانه.

[شُبهة وجواب لأبي علي الجبائي]

فإن قيل: إذا حسُنَ منه تعالى أن يلزِم العبدَ ما يشقّ عليه لكي يدفع عن نفسه المَضَرَّة العظيمة وإن كان قادرًا على إزالتها كالتوبة، فهلّا جاز أن يضُرَّ به ويؤلمه ليدفع عنه من المضارّ ما يُوفَّى عليه. قيل له: قد بيَّنَّا أن العبد يحسن منه دفع الضرر العظيم بما هو دونه، فإذا حسن منه ذلك ولزمه حَسُن من القديم تعالى إيجابه عليه بأن يعرّفه باضطرار ويدلّه عليه، فلذلك حسن منه أن يلزمه التوبة ليُزيل بها عن نفسه العقاب، بل يجب على طريقة شيخنا أبي علي رحمه[1] الله متى كان المعلوم أنه يتوب لا محالة أن يُبقيه ويكلّفه، ويقبح منه أن يخترمه دونه؛ لأنه تعالى إن صحَّ منه وحَسُن أن يسقط العقاب عنه فحسن منه أن يعاقبه أيضًا؛ لأن إزالة العقاب تفضّل غير واجب، فيحسن منه على كل حال أن يجعل له سبيلًا إلى إزالته عن نفسه على وجه الاستحقاق؛ لأن الغرض أن

(١) يقصد به أبا علي الجبّائي. وطبعًا هو شيخه بكتبه، أي تربى على كتبه ولم يلقه، لأن وفاة القاضي عبد الجبار سنة ٤١٥ هـ، بينما الجبّائي سنة ٣٠٣ هـ.

ينفعه بالتكليف، سيما إذا أدام التكليف عليه؛ لأنه لا يحسن أن يكلّفه على وجه لا يصحّ أن ينتفع بطاعاته على وجه الإيجاب، وليس كذلك ما يفعله تعالى بالعبد، لأنه إذا كان الغرض أن يُزيل عنه المَضَرَّة به وهو قادر على إزالتها من غير إنزال هذه المَضَرَّة به ففعله لذلك للألم عبث، وذلك قبيح على ما بيَّنَّاه في الشاهد في قصة الوالد مع ولده، وإنما وجب ما ذكرناه؛ لأن إزالة المَضارّ العظيمة باليسيرة لا يكون مُوجِبًا على وجه لا يصحّ إلا به، وإنما يجري مجرى العادة فيجب أن يصحّ منه تعالى إزالتها بغير الضرر، ويفارق من هذا الوجه كون الضرر لطفًا؛ لأنه يختصّ بكونه مصلحة حتى لا يقع هذا الحكم إلّا به، أو بما يجري مجراه، فوجب لذلك ألّا يحسن منه تعالى لهذه البغية كما يحسن منه فعل الآلام للتعويض والمصلحة.

[شُــبهة]

فإن قيل: جوِّزوا أن يحسن منه سبحانه أن يؤلم العبد إذا كان صلاحًا، وأن يستحقّ به إزالة مضارّ أعظم منه لأجله من العقاب؛ لأنه إذا حَسُن أن يفعله للأعواض فجوِّزوا أن يحسن أن يفعله لإزالة العقاب، سيّما ومن قولكم أن العوض يصحّ أن يصير جزءًا من العقاب في المظلوم إذا كان من أهل النار فما الفرق بين أن يستحقّ بالألم النفع أو يستحقّ به إزالة العقاب بقَدْره، وهذا يُوجِب القول بأنه يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المَضارّ كما يحسن منه ذلك لأجل الأعواض.

قيل له: إن المراد بما قدّمناه أنه لا يحسن منه تعالى أن يؤلم لإزالة المضارّ التي تنزل بالعباد في دار الدنيا، على حسب ما يحسن من المرء تكلُّف المشقّة لإزالة المَضَرَّة؛ لأنه تعالى إذا قدر على تخليص الغريق من غير مَضَرَّة لم يحسُن أن يُضرّ به ليخلّصه من الغرق؛ كما يحسُن من الواحد منّا أن يخلّصه بكسر يده إذا لم يمكنه تخليصه إلّا به، ولم نقصد إلى ذكر ما سألنا عنه، وإن كنّا لا نفصل بينه وبين ما ذكرناه في الحكم، وذلك لأن ما يُستحقّ بالآلام يجب أن يكون محمولًا على ما يُستحقّ في الشاهد بها، وقد علمنا أن مَن أضرَّ بغيره لا يستحقّ عليه في بدله إلا المنافع دون إزالة المضارّ، فكذلك يجب فيما يفعله تعالى، وإنما يحسن أن يجعل بدل المَضَرَّة إزالة المضارّ في الشاهد على وجه

التراضي. فأما أن يكون هو المستحق في الأصل فبعيد، وإذا ثبت ذلك وجب مثله فيما يفعلُه سبحانه.

ولا يبعد عندنا أن يستحق على الألم منافع، ثم يستحقّ العقاب، فيصير العوض جزءًا من عقابه، ويصير إزالة العقاب بدلًا عن المنافع، لا أنه المستحق بالآلام، لأن المستحق بالآلام لا يختلف فيمن يستحقّ العقاب والثواب؛ لأن اختلاف حالهما في ذلك لا يغيِّر حال ما يستحق بالألم، فلو كان المستحق به إزالة العقاب فيمن يستحقّ العقاب لوجب أن يكون هو المستحق في غيره، فبقي بُطلان ذلك دلالة على أن المستحق به هو المنافع على ما ذكرناه. يبيِّن ما ذكرناه أن مِن حق التوبة أن تُزيل العقاب ويستحقّ به ذلك، وإذا أزال به العقاب لم يجز أن يكون ما تقدم من الألم يستحقّ به إزالة العقاب؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يزول العقاب بكل واحد منهما وأحدهما في ذلك يُغني عن صاحبه.

يبيِّن ما قدّمناه أن الطاعة العظيمة لمّا استُحقّ بها الثواب لم يجز أن يستحقَّ بها إزالة العقاب إلّا بأن يجعل بدلًا من الثواب على جهة التكفير. والتوبة لمّا استحق بها إزالة العقاب لم يستحقّ بها غيره، فلو استحقّ بالآلام إزالة العقاب لم يستحق بها سواه. وكان من حق هذا الكلام أن يُذكَر في كتاب العِوَض، لكنه عرض الآن فذكرنا طرفًا منه، وسنستوفي باقيه هناك إن شاء الله.

وقد يحسُن من الواحد منّا الفعلُ لكونه داعيًا له إلى فعل آخر من واجب أو غيره، وذلك لا يحسُن منه تعالى؛ لأنه من حيث كان عالِمًا غنيًّا يجب ألَّا يختار فِعْل القبيح وأن يختار فِعْل الواجب، وإذا وجب ذلك فيه لم يحتج إلى شيء من الألطاف ليكون داعيًا له إلى عدم اختيار قبيح وفعل واجب، وإنما يفعل تعالى الألطاف لغيره لا لنفسه، تعالى عن ذلك. وهذا الوجه يعود في التحقيق إلى ما تقدّم؛ لأن أحدنا إنما يجب عليه اللطف ليدفع به الضرر عن نفسه من حيث لو لم يفعله لاستحق العقاب، من حيث كان يختار القبيح والإخلال بواجب، فصار اللطف من حيث يقتضي ألَّا يفعل ذلك في حكم ما يُزيل به عن نفسه العقاب مع ما يستحقّ عليه من الثواب. وقد بيَّنَّا أن هذا الوجه لا يصحّ عليه تعالى.

[مقالة لأبي هاشم]

وكل فعل يحسُن منّا لغلبة الظن فإنه لا يتأتّى فيه تعالى؛ لأنه عالِم لنفسه بجميع الأمور؛ فلا يصحّ عليه الظنون البَتَّة، فلذلك فارق حالُه حالنا. وليس لأحد أن يقول: إذا حَسُن منه أن يأمر بالشيء لغلبة الظنّ فهلّا حَسُن منه فِعله، لأنّا قد بيَّنّا استحالة الظنون عليه. ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن كل فعل تَعَبّد به تعالى العبد مع غلبة الظن فلو فعله سبحانه لم يحسن أن يفعله إلَّا مع العلم بالأمر الذي لو ظنَّه العبد لحَسُن منه كما لو كان العبد متمكِّنًا من العلم لم يَحسُن منه إلَّا على هذا الوجه.

وقد ثبت أن غلبة الظنّ هو الوجه في حُسْن التجارة وغيرها، لأنّا نجعل الوجه في حُسْنها المظنون الذي هو الربح، لأن ذلك قد يحصل وقد لا يحصل. وعلى هذا الوجه جعلنا الوجه في قبح الظلم الظنّ؛ لانتفاء النفع ودفع الضرّ والاستحقاق، وسوَّينا بين أن يكون هذا الظنّ حاصلًا أو العلم بدلًا منه، وكذلك في وجوه حُسْن الآلام.

فأمّا طلب المعارف[١] وما شاكلها ممّا يستحيل عليه تعالى من حيث كان عالِمًا لنفسه وقادرًا لنفسه، فالأمر ظاهر في أنه لا يصحّ عليه تعالى نفس الفعل، فضلًا عن الكلام في وجه حُسْنه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن ما ذكرتموه في هذا الباب ينقض ما اعتمدتم عليه في مكالمة المجبرة، وإلزامكم لها القول بأن ما يقبح من العبد لوقوعه على وجه يجب كونه قبيحًا من الله تعالى لو وقع منه؛ لأن وجوه القبح لا تختلف حاله باختلاف أحوال الفاعلين، لأنكم قد فَصَلتم الآن بينه وبيننا في سائر وجوه الحُسْن.

قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأنّا إنما نبّهنا بما ذكرناه الآن أن هذه الوجوه التي يحسُن الفعل لأجلها منّا لا تصحّ عليه تعالى، أو لا تحصل في

(١) المعارف: إن المعرفة والدراية والعلم نظائر. ومعناها ما يقتضي سكون النفس، وثلج الصدر، وطمأنينة القلب. إنه الاعتقاد الذي تسكن به النفس إلى أن معتقده على ما اعتقده عليه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٦). المعرفة هي العلم بعينه. (تمهيد الأصول للطوسي ص ١٩٠).

فِعله على الوجه الذي يحصل في فعلنا، فلا يصحّ أن يصير وجهًا لحُسْن فِعله، لا أنّا أثبتناه في فعله، وفصلنا مع ذلك بينه وبين فِعلنا، وفي ذلك إسقاط ما سألت عنه.

فأما الوجوه التي لا يحسن الفعل لها فكثيرة، وإقامتنا الدليل على أنه تعالى لا يفعل القبائح يأتي عليها، فلا وجه لذِكره مفصَّلًا، ولذلك يبطل قول بعض المجبرة: إنه تعالى يفعل الفعل ليضرّ عباده، كما يفعله لينفعهم، ويبطل قول بعضهم: إنه تعالى يجوز أن يخلق الخَلْق لا لمعنى، لكن لأن الخَلْق خَلْقُه، فله أن يفعل ما شاء كيف شاء.

ومتى عرض ذلك في الكلام ذكرنا القول فيه.

فصل في هل يصحّ القول بأن الله سبحانه خلق الخَلْق وابتدأه لعلّة، أو لا يصحّ ذلك؟

[وجوه الحكمة في الأفعال تسمَّى عقلًا]

اعلم أن وجوه الحكمة في الأفعال قد تسمى عقلًا. وقد بيَّنّا أن أهل اللغة لم يفيدوا بذكر العلة إلا ما له يفعل الفاعل، أو لا يفعله: من الدواعي وغيرها. ولذلك يقول قائلهم: إنما جئت بعلّة كذا، وفارقتك لعلّة كيت، فيذكر ما دعاه إلى ذلك إذا كان كالعذر فيما فعله أو لم يفعله، إلا أنهم لا يستعملون ذلك في الأظهر إلا في الأسباب المجوِّزة لذلك دون غيرها، فلذلك يضعون العلّة موضع العُذْر، فيقولون: إن فلانًا لا علَّة له فيما يفعل، ولا عُذْر له فيما صنع، إذا كان مُقْدِمًا على قبيح، حتى إنهم يقولون: إن علّة فلان فيما قاله صحيحة، وعذره فيه واضح.

وعلى هذا الوجه يقول أحد الخصمين لصاحبه: لأيَّة علّة قلتَ بهذا المذهب، ولأيّ دليل اعتقدته؛ من حيث كانت الأدلّة تدعو إلى اعتقاد المذهب على وجه صحيح حَسَن، والشُّبَه تدعو لا على وجه صحيح.

[وصف الفقهاء ما يتعلق الحكم به من الأوصاف علّة]

وعلى هذا الوجه وصف الفقهاء ما يتعلق الحكم به من الأوصاف علَّة، لأنها عندهم سبب الحكم، والوجه في حُسْن اعتقاده.

[اصطلاح المتكلمين في العلّة]

واصطلاح بعض المتكلِّمين في العلّة على أنها السبب الموجب، واصطلاح بعضهم على أنها التي توجِب حالًا لما تختص به من الموجدات، ليس بجارٍ على طريقة اللغة، وإنما اصطلحوا عليه لأغراض لهم فيه؛ كما اصطلحوا في الترك والمتروك على شرائط لا تفيدها اللغة، وذلك يؤثِّر فيما قدَّمناه.

[الأسماء الشرعية]

وكل اسم جرى من المتكلِّم على جهة الاصطلاح فإنه لا يحرم استعمالها في اللغة على ما كانت عليه. ويفارق الأسماء الشرعية في هذا الباب؛ لأنها تتضمن الحكم بوجوب استعمالها فيما وُضِعَت له شرعًا، وذلك بنقلها عن بابها، وليس كذلك ما فعله فريق من الناس بالاصطلاح؛ لأن ذلك بمنزلة تعارف مخصوص من فِرْقة في بعض الألفاظ، في أنه لا ينقلها عن بابها في اللغة، فلذلك قلنا: إن اللغوي يصحّ له أن يستعمل لفظة الجوهر والعرض فيما وُضِع له في اللغة، وإن جعلناه بالاصطلاح لما نذهب إليه في حدّ الجوهر والعَرَض، ولا يمتنع في الاسم إذا وقع الاصطلاح عليه في شيء مخصوص أن يُستعمل على غير ذلك الوجه على طريقه في اللغة؛ لأن الأسماء تختلف فوائدها بالقرائن والإضافة؛ ولذلك قال شيوخنا: إن قولنا: مؤمن مقيّدًا يستعمل على طريقة اللغة، وإن كان على جهة الإطلاق منقولًا عن بابه، فلا يجب في إطلاقه العلة، إذا أفاد بالاصطلاح ما أوجب حالًا لغيره أن يفيد ذلك إذا قُرِن بالفاعل المختار، بل يجب عند إضافته إلى الفاعل أن يُستعمل على الوجه الذي وُضع في اللغة له، فلذلك فرَّقنا بين اصطلاح المتكلمين في العلّة واصطلاح الفقهاء، بل فرَّقنا بين أن يذكر في المعاني المُوجَبة، وبين أن يذكر في الإمامة إذا قيل؛ لأنه علّة يختار المفضول دون الفاضل، وكل ذلك يبيِّن أن هذه العبارة لا تجري على طريقة واحدة، وأن الحال فيها مختلف.

[صحة القول أن الله تعالى ابتدأ الخلق لعلّة]

فإذا صحَّت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول: إن الله سبحانه ابتدأ الخلق لعِلّة، نريد بذلك وجه الحكمة الذي له حَسُن منه الخلق، فيبطل على هذه

الوجه قول مَن قال: إنه تعالى خلق الخلق لا لعلّة، لِما فيه من إيهام أنه خلقهم عبثًا، لا لوجه تقتضيه الحكمة بما لا نهاية له. وفي تلك إبطال حدوث الفعل؛ لتعلّقه في الوجود بما لا نهاية له. وذلك ظاهر في الشاهد، لأن الواحد منّا إذا أراد النَّيل من غيره قال عنه: إنه يفعل الأفعال لا لعلّة ولا لمعنى ، فيقوم هذا القوم مقام أن يقول إنه يعبث في أفعاله، وإذا به في المدح يقول: إن فلانًا يفعل أفعاله لعلّة صحيحة ولمعنى حسن.

لكنّا نختار من حيث استُعملت هذه اللفظة على وجوه مختلفة أن نقول: إنه تعالى خلق الخلق لعلة ليست سوى خلقه لهم، ولا هي موجبة لخلقهم. ونقول: إنه خلق الخَلْق لا لعلة موجبة، ليكون الكلام أكشف، وإن كان الاقتصار على ما قدّمناه يحسن.

وذلك لأن السائل لنا عن هذه المسألة لا بدَّ من أن يكون قد عرف حقيقة الأمر، وكيف يقع الفعل منه، وفَصَل بين وجود الفعل من فاعله، وبين وجوب الحكم عن العلل. فلو أثبت ذلك صرفت مسألته إلى أنه سأل عن وجه حُسْن اختياره تعالى لاختراع الخلق، وذلك يقتضي أنه لم يعرض للعلل المُوجِبة، وإنما سأل عن وجه الاختيار، وإذا صحَّ ذلك حَسُن من المُجيب ترك الاحتراز عن العلة الموجبة؛ من حيث كان المعقول أن السائل لم يعرض له بكلامه، وأن يُجيب بذلك الوجه الذي يحسُن له اختيار الخَلْق، ويصرف مسألته إلى هذا الوجه من العِلل دون ما عداه.

هذا إذا أرسل قوله إرسالًا. فأما إذا قيَّد المسألة فيجب أن يُجاب بحسب تقييده، فيقال: إنه تعالى لم يخلق الخَلْق لعِلَّة مُوجِبة لخلقهم، حسب إيجاب العلم لكون العالِم عالِمًا، والحركة كون المتحرّك متحرّكًا.

فإن قال: ما الدليل على ذلك؟ قيل له: لأن حدوث الشيء من جهته لو كان لعلّة موجبة تُوجِب حدوثه لكانت العلة أيضًا حادثة، وتحتاج في حدوثها إلى علّة، ولاتَّصل ذلك.

[شُبهة العلة في حدوث الخَلْق واللامتناهي]

فإن قال: هلّا قلتم إن العلة في حدوث الخلق ليست بحادثة فلا يلزم إثبات ما لا يتناهى.

قيل له: لو لم تكن حادثة لكانت معدومة أو قديمة، وقد بيَّنَّا أن المعدوم لا يختصّ بالمعلّل على وجه يُوجِب حالًا له دون غيره، فلِمَ صارت وهي معدومة بأن توجب حدوث ما حدث بأولى بأن توجِب حدوث ما سواه؛ ولأن المعدوم لا أول لعدمه، فلو أوجب حدوث الشيء ووجوده لوجب كونه موجودًا لا أول لوجوده، وذلك ينقض حدوثه.

ولا يصحّ إثبات قديم بأن يقال: إنه علّة في حدوث الأشياء، ولأن كونه علّة في حدوثها يُوجِب إبطال حدوثها وكونها قديمة.

وبعد، فإن ما خلقه وأحدثه لو كان حادثًا لعلّة لنقض ذلك كونه حادثًا بالفاعل؛ لأن ما وجب وجوده للعلّة استغنى في وجوده عن القادر؛ كما أن ما وُجِد من جهة أحد القادرين يستغني في وجوده من جهته عن القادر الثاني. وقد ثبت أنه تعالى قادر فاعل مختار، فيجب إبطال ما يؤدّي إلى نقض ذلك فيه. وليس له أن يقول: إذا جاز أن يكون تعالى قادرًا لم يزل، وإن لم يصحّ أن يفعل في الثاني والثالث كالقادر منّا، فهلّا جاز أن يخلق الخَلْق لعلّة موجِبة وإن تقدمت خَلْق ما يخلقه، وتفارق العلل في الشاهد. وذلك لأن من حق القادر أن يصحّ الفعل منه على الوجه الذي يصحّ وجوده عليه؛ لأن الإيجاد من جهته كالفرع على صحّة وجوده في نفسه، ولذلك نُحيل كونه قادرًا على الشيء إذا استحال وجوده في نفسه. وهذه القضيَّة مستمرة في الشاهد والغائب، فلذلك أثبتناه تعالى قادرًا لم يزل. وإن استحال وقوع الفعل منه على وجه يصحّ وصفه بأنه في الثاني أو في الثالث ولا ينقض ذلك كونه قادرًا، كما يصحّ أن يقدر أحدنا على ما يفعله بعد سنة، وإن استحال وجوده في الأمقاط قبله، ولا ينقض ذلك كونه قادرًا. وليس كذلك العِلّة؛ لأن وجودها ولا أثر لها يوجب الحكم بنقض كونها علّة؛ من حيث وجب فيها أن تكون موجبة.

[شُبهة الفناء علّة في عدم الأجسام]

فإن قيل: أليس الفناء علّة في عدم الأجسام، وقد يصحّ وجوده ولا يكون مُغنيًا لها لو وُجِد قبل وجودها، وكذلك القول في السواد أنه ينفي البياض إذا

صادفه في المحل، وإن كان لو وُجِد ابتداء لم ينفِ غيره، فهلّا جاز وجود علّة في بعض الأحوال، ولا تُوجِب إلّا في حال ثانٍ.

قيل له: إن الشيء لا يكون علّة في منافاة غيره على الحقيقة، وقد دللنا على ذلك من قبل، فلذلك صحَّ وجوده ولا ينفي ضدّه، وإنما يجب أن ينفيه متى صادفه في المحلّ من حيث يستحيل اجتماع الضدّين في محلّ واحد، ويكون الحادث بالوجود أولى من الثاني، وليس كذلك ما هو علّة في حدوث غيره، لأنه يجب متى وُجِد أن يحدث ذلك الشيء الذي هو علّة في حدوثه، وهذا يُوجِب قِدَم الحادث لأجل قِدَم علّته على ما قدّمناه.

[شُبهة]

فإن قيل: إن لم يخلق الخلق لعلة فلِمَ صار بأن يخلق ما خلقهة أولى من غيره، ولِمَ صار بأن يخلقه في وقت أولى منه في وقت آخر، ولِمَ صار ذلك الحادث بالوجود أولى من ضدّه، ولا علّة يختص أحدهما لأجلها بالوجود فهلّا دلّكم جميع ذلك على أنه خَلَق الخَلْق لعلّة.

قيل له: إنّا قد بيّنّا من قبل أنه لا يصحّ تعليل الحادث من جهة القادر بما يقتضي إخراجه من كونه قادرًا، وبيّنّا أن القول بأن ما يحدث من جهته يحدث لعلة ينقض كونه قادرًا، فيجب إثبات الفعل فعلًا له، وواقعًا من جهته لا لعلّة مُوجِبة، بل لأن كونه قادرًا عليه يقتضي صحة ذلك فيه، وبيّنّا أن مَن قال إنه خلق الشيء لعلّة لا يتخلّص من لزوم هذا الكلام، لأنه يقال: لِمَ صار بأن يفعل تلك العلة التي تُوجِب هذا الحادث بأولى من أن يفعل العلّة المُوجِبة لضدّه، والقول في علّة العلّة كالقول فيه، ويلزم على ذلك ما لا نهاية له، وبُطلان ذلك يقتضي فساد ما سأل عنه.

[شُبهة الإلجاء]

فإن قيل: إذا جاز أن يفعل الفاعل منّا فعله على وجه الإلجاء لأمر مُوجِب، ولم ينقض ذلك كونه قادرًا عليه، فهلّا يصحّ مثلُه فيما يفعله القادر لعلّة موجِبة.

قيل له: إن الإلجاء ليس بعلّة موجِبة، وإنما يقوّي دواعي الملجأ إلى الفعل، فما لم يتغير حاله فيجب وجود الفعل منه، وإن كان يصحّ ألّا يوجد منه بأن يتغيَّر حاله في الإلجاء، وليس كذلك لو فعل الفاعل لعلّة مُوجِبة، لأنها كانت في صرف ذلك الفعل عن هذا الفاعل أقوى من فِعْل زيد الذي يجب ألّا يكون فعلًا لغيره، لاستغنائه في الوجود بزيد عن غيره.

[شُــبهة الفعل لحُسْنه]

فإن قيل: إذا جاز عندكم أن يفعل تعالى الفعل لحُسنه، ولا ينقض ذلك كونه فاعلًا له وقادرًا عليه، فهلّا جاز مثله فيه لو فعله لعلّة.

قيل له: إن علمه بحُسْن الشيء يدعو إلى اختياره، كالدواعي التي تدعو في الشاهد إلى اختيار الأفعال، وهذا لا يُخرِج الفعل من أن يكون واقعًا منه، لكونه قادرًا باختياره، وليس كذلك حالُه لو وُجد من جهته الفعل لعلة مُوجِبة؛ لأنها إذا أوجبت وجوده استغنى بها عن الفاعل، فلا يصحّ مع ذلك أن يكون وجوده من قبَله. وقد بيَّنّا من قبل أنه لا يصحّ أن يُتَوَصَّل بهذا الكلام إلى نفي القادر أصلًا؛ لأنه يؤدّي كونه قادرًا إلى ألّا يكون أحد الضدَّين بالوجود أولى من الآخر، وكون أحدهما موجودًا لعلّة ينقض حقيقة القادر، فيجب نفي القادر أصلًا، بأن قلنا: إن القادر أصل متقرّر في الشاهد، وهو أظهر في بابه من إثبات العِلل، لأن العلم يتعلق بالفعل بالقادر، وحاجته إليه ضروري على جهة الجملة، وليس كذلك إثبات العلل؛ لأن الحال فيها أغمض، فلا يصحّ أن يعترض بالخفيّ على الجليّ من الأمور، بل يجب إبطال ما يؤدّي إلى نفي القادر كما يجب إبطال ما يؤدّي إلى نفي العلل؛ كما لو قال قائل في العلة: إنها توجد ولا تُوجِب الحكم، لم يصحّ قوله، لما فيه من نقض كونها علّة، فكذلك القول في ذكره في القادر، وكل ذلك يبيّن صحة ما ذكرناه من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل الفعل ملّة مُوجِبة.

[شُبهة السبب والمُسَبِّب]

فإن قيل: جوّزوا أن يفعل تعالى الفعل لعلة هي سبب الفعل ومُوجِبة له، على الوجه الذي يوجِب السببُ المسبَّب، فلا يجب ما ذكرتموه.

قيل له: إنّا قد بيَّنَّا أن السبب يجب أن يكون من فِعل فاعل المسبَّب، فلا يخلو هذا السائل من أن يجوّز وُرُود سبب على جهة الابتداء من غير أن يتولَّد عن سببٍ غيره أو لا يُجيز ذلك، فإن لم يُجِزْه أدَّى قوله إلى إثبات ما لا نهاية له من الأسباب، وهذا فاسد، وإن أجاز أن يبتدىء تعالى خلق سبب من غير أن يتولَّد عن غيره فيجب أن يجوِّز أن يخلق شيئًا يقدر عليه من غير أن يتولَّد عن سواه. على أنّا قد بيَّنَّا أن الأجسام لا سبب لها تتولَّد عنه، وبيَّنَّا أن الإرادة لا تُوجِب المُراد، والقديم تعالى إذا خلق الأجسام لم يصحّ أن يكون خالقًا لها على جهة التوليد، بل يجب أن يكون مبتدئًا لخلقها على ما ذكرناه.

[شُبهة وإلزامات]

فإن قيل إنكم متى قلتم إنه تعالى يفعل الفِعْل لحُسْنه، يلزمكم عليه من الفساد قريب مما ألزمتموه من قال: إنه يخلق الخَلْق لعلة؛ لأنه يقال لكم: إذا كان عالمًا بحُسْن ما خلقه فيما لم يزل وقبل الحال التي خلقه فيها، فلِمَ صار بأن يخلقه في تلك الحال أولى من أن يخلقه فيما لم يزل وسائر الأوقات، وإذا كان علمه بحُسْن غيره مما لم يخلقه كعلمه بحُسْن ما خلقه فلِمَ صار بأن يخلق هذا أولى من أن يخلق ذلك، وهذا يُوجِب أن يخلق ما لا نهاية له، وألّا يتقدم خلقه في الوجود إلَّا بوقت واحد، ولا مَخْلص لكم من ذلك إلا بأن تقولوا إنه تعالى لا يقدر على ما خلقه إلَّا في وقت ما خلقه، ولا يقدر إلَّا على القدر الذي خلقه، وهذا يُوجِب تعجيزه تعالى، ويُوجِب كونه قادرًا بقدرة، ويُوجِب إثبات قُدَرٍ لا نهاية لها، وإبطال كونه قادرًا، فيجب إذا فسد ذلك أن يبطل إثبات الصانع أصلًا؛ من حيث بطل القول بأنه يخلق الخَلْق لحُسْنه؛ كما بطل أن يخلق الخَلْق لعلّة.

قيل له: إنّ علم الفاعل بحُسْن الشيء لا يقتضي وجوب فِعله له لا محالة، وإنما يقتضي أنه قد يختاره لأجل ذلك، ويحسُن منه اختياره لأجله، وما حَسُن لأجله اختيار الشيء وكان داعيًا إلى اختياره لم يجب اطّراده حتى يجب اختيار كل ما شاركه فيه، كما لم يجب اختيار الأول لأجله، وإنما يصحّ

كونه داعيًا إلى الاختيار، وذلك مما يحبّب إليه، ولا يؤدِّي إلى فساد؛ لأن الدواعي لا يجب كونها مُوجِبة، وإنما تقتضي أن يكون ذلك الفعل بأن يختاره القادر أولى من غيره، وذلك يُبطِل ما سأل عنه، ويجوز كونه تعالى خالِقًا الخَلْق لينفعهم، وإن خلقهم في حال دون حال، أو خلق قَدْرًا دون قدر. وإذا بطل ما اعتُرِض به على إثبات الصانع، وبطل ما قدّمناه القول بأنه يخلق الخَلْق لعلّة لم يبقَ بعدهما إلَّا ما ذكرناه، ويفارق فِعْله الشيء لحُسْنه فعله الثواب لوجوبه؛ لأن الواجب لا بدَّ من أن يفعله؛ لكونه عالمًا غنيًا، وليس كذلك ما يحسن ولا يجب، ولذلك قلنا: إنه لا يجب أن يختار القبيح لكونه عالِمًا غنيًا، ولا يجب مثلُه في الحَسَن، بل قد يجب أن يختاره وألَّا يختاره، وكل ذلك يبيِّن فساد ما سأل عنه، وقد بيَّنَّا في أول باب العدل إبطال قولهم: إن الغني عن الفعل العالِم بأنه غنيٌّ عنه لا يختاره وإن كان حسنًا، وإنما يختار ذلك المحتاجُ إليه أو مَن يقدِّر أنه محتاج إليه، وأن ذلك يؤدّي إلى ألَّا يقع من القديم تعالى فعل أصلًا، بأن دللنا على أن الغني قد يفعل الفِعل الذي هو مُستَغْنٍ عنه لحُسنه ولنفع غيره، كما قد يفعله المحتاج لنفع نفسه، ودللنا على ذلك بوجوه، وتقصَّينا القول فيه، فليس لأحد أن يتسلق بذلك إلى إبطال الصانع وكونه خالِقًا للخَلْق لينفعهم على ما يذهب إليه في هذا الباب.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على قولكم هذا تجويز أن يبقى القديم أبدًا ولا يختار خلق شيء من فعله إن جاز أن يخلقه ولم يكن هناك ما يُوجِب خلقه له.

قيل له: كذلك نقول؛ لأنه إذا كان متفضِّلًا بما يخلقه، ولا وُجِد ما يُوجِب الابتداء به فقد كان يجوز ألَّا يخلق الخَلْق أصلًا، لكنه تفضّل بخلقهم وتكليفهم على ما وجدنا الأمر عليه في هذا الباب.

[شُـــبهة]

فإن قال: فكيف يجوز من الحكيم أن يصحّ منه التوصّل إلى إظهار أياديه ونِعَمه، وإلى أن يستوجب الشكر ممَّن أحسن إليه ولا يفعله، وإن كان ذلك لا يُنافي الحكمة، فما أنكرتم من جواز وقوع القبيح منه وإن كان حكيمًا.

قيل له: إنه غير واجب على الحكيم أن يفعل الإحسان لكي يُشكَر؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لوجب على الواحد منّا بذل أمواله لكي يُشكَر؛ لأن وجه الوجوب إينما حصل ثبت وجوبه، شاهدًا كان أو غائبًا. ولا يمكن التفرقة بين الأمرين بأن الواحد منّا يضرّه الإعطاء والبَذْل، وليس كذلك القديم؛ لما تبين فساده في باب الأصلح. وليس له أن يقول: إنه يجب على الحكيم إظهار فضله بالتعريف ونصب الأدلة، وذلك لأنه لا وجه يُوجِب ذلك؛ كما أنه لا وجه يُوجِب الابتداء بالنِّعَم، فأحدهما كالآخر في أنه غير واجب.

[شُبهة الغريق]

فإن قيل: ألستم قلتم: إن الغريق يَحسُن منه إذا لم يخلَّص إلا بكسر يده أن يبذل ذلك من نفسه، ويقبح ممَّن يمكنه تخليصه من غير كسر يده أن يكسرها لكي يخلصه؛ لما فيه من إبطال الشكر الذي يستحقه على تخليصه، فهلَّا وجب لأجل الشكر أن يبتدىء بالنِّعَم.

قيل له: إنّا لا ننكر أن يقبح من الإنسان كسر يد الغريق؛ لما فيه من إبطال النفع والسرور الذي يحصل له في المستقبل، فيكون ذلك جهة لقبحه، ولا يجب قياسًا على ذلك أن يكون استحقاق الشكر جهة لوجود الفعل، ألا ترى أن كسر يد الغريق يقبح من المُخَلِّص له لما ذكرناه، ولا يلزمه بذل أمواله لاستحقاق الشكر قياسًا عليه، فكذلك القول في القديم. هذا على تسليم ما سأل عنه، فكيف والأولى عندنا أن كسره ليد الغريق إنما يقبح لكونه عبثًا، لا لحرمان الشكر، ولذلك إن حصل له فيه منفعة لَحَسُن، وإن كان فيه من حرمان الشكر مثل ما يحصل فيه إذا لم تحصل فيه منفعة. وقد بيَّنَّا في باب نفي الاثنتين أن التعلّق في نفي الثاني لا يصحّ بأن يقال كان يجب أن يظهر نِعَمه وأياديه ويدلّ على نفسه.

وهذه الجملة كافية في هذا الباب.

فصل في بيان وجه حُسْن ابتداء الله تعالى لخَلْق الخَلْق وإنشاء الأيَّام وما يتّصل بذلك

[ابتداء الله تعالى لخلق الخَلْق وإنشاء الأيام على وجوه ثلاثة]

اعلم أن ذلك إنما يَحسُن منه تعالى على وجوه ثلاثة: أحدها لينفعه، والآخر لينفع به، والثالث لأنه أراده لخلق ما ذكرناه، مع تعرِّي الكل من وجوه القبح.

وقد دخل فيما ذكرناه ما يخلقه تعالى لينفعه ولينفع به جميعًا؛ لأن الشيء إذا حَسُن لكل واحد من الوجهين فبأن يَحْسُن متى حصلا فيه أولى. ولم يُذكَر في ذلك خَلْق مَن يخلقه ليفعل به المستحقّ، لأن ذلك لا يَحسُن أولًا، وإنما يَحسُن أن يخلقه لهذه البغية ثانيًا.

فإذا حَسُن أن يخلق تعالى الخَلْق لينفعه تفضّلًا، ويعرّضه للثواب والمدح، وينفعه بالتعويض على الآلام حَسُن منه أن يخلق غير المكلّف للتفضّل والتعويض جميعًا.

[المنافع على ضربين]

وقد بيَّنّا أن المنافع على ضربين: مستحَق وغير مستحَق، وأن المستحق منه قد يكون مستحقًّا على وجه التعظيم والإكرام فيكون ثوابًا، وقد يكون مستحقًّا على وجه العوض والبدل، وبيَّنّا لكل واحد منهما مثالًا في الشاهد، وبيَّنّا أن ما ليس بمستحق يكون إحسانًا وتفضّلًا، وبيَّنّا أن ما أدّى إلى المنافع يكون في حكمه، وإن كان شاقًّا على فاعله، وإنما يحسن متى أدَّى إلى نفع يُوفِي عليه، ومتى لم يُشقّ على فاعله البَتَّة فإنه يَحسُن إذا أدَّى إلى أيّ منفعة كان متى عَرِي من وجوه القبح.

فإذا صحَّت هذه الجملة حسن من القديم تعالى أن يخلق الخلق لينفعه على بعض الوجوه التي قدّمناها أو كلها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن الإحسان في الشاهد إنما يَحسُن متى كان نفعًا أو مؤدِّيًا إليه، والقديم تعالى فإنه في الابتداء يخلق ثم ينفع، وخَلْقه للجسم لا يؤدِّي إلى منفعة ولا يُوجِبها، فكيف نقضي بأنه حسن وإحسان.

قيل له: إنه إذا حَسُن من الفاعل أن يُنعِم على غيره، وأن يفعل ما يؤدّي إلى النفع على ما بيَّنّاه في الشاهد، فيجب أن يحسن أن يبتدىء بخلق مَن ينفعه؛ لأنه لولا خلقه إيّاه لَمَا صحَّ أن ينتفع كما لو لم يخلق حياته وشهوته لم يصحّ أن ينتفع، فيجب إذا حَسُن منه فِعْل ما يؤدّي إلى منفعة أن يكون خلقه لما يصحّ معه الانتفاع والتنعّم لكي ينفعه، والنِّعَم للحيّ منفعة، وإيصاله المنفعة إليه أولى بالحُسْن وأقرب إلى الإحسان. ولذلك قلنا: إن نِعَم القديم سبحانه قد بلغت المبلغ الذي يَستحقّ به العبادة، وإن ذلك لا يصحّ في نَعَم غيره، ولذلك صارت نَعَمه تعالى أُصولًا للنِّعَم، ومستقلة بنفسها، ونَعَم غيره تابعة في كونها نعمة لنِعَمه تعالى، فإذا صحَّ ذلك وجب أن يكون ما سأل عنه مؤكِّدًا لكونه تعالى مُنعِمًا.

[شُـــبهة]

فإن قال: إنما يحصل الواحد منّا مُنعِمًا من حيث كان بذله لما يبذله أو إقدامه على ما يفعله يُشقّ عليه، ويكون مُؤْثِرًا للغير على نفسه، فإذا استحال ذلك في القديم تعالى فيجب ألَّا يكون مُحسِنًا.

قيل له: إن الوجه الذي له يكون الفعل إحسانًا كونُه نفعًا للغير، فلا مُعتَبَر بحال فاعله في كونه محتاجًا أو غير محتاج أو ممَّن يَشُقّ عليه الفعل أو خلافه؛ لأن ماله حَسُن هو ما ذكرناه فقط؛ كما أن ماله صار نعمة هو ما ذكرناه؛ لأنه لو شَقَّ عليه الفعل، وأخرج ماله مع الحاجة، ولم ينفع غيره به كان لا يكون مُنعِمًا، فإذا أوصله إلى الغير يكون نِعمة وإحسانًا، فيجب أن يكون إذا كان وجه حُسْنه كونه نعمة ولم يتعلق كونه نعمة بحال فاعله (فكذلك كونه حَسَنًا).

[شُبهة وعلّة تفضيل النبي محمد ﷺ على غيره من الأنبياء]

فإن قال: أليس كلّما زادت المشقّة في الإحسان كان ما يستحقّه فاعله من المدح أكثر، فما أنكرتم أن للمشقّة مَدخلًا في حُسنه، واستحقاق المدح به.

قيل له: إنّا لا نمتنع من القول بأن للمشقّة تأثيرًا في زيادة المدح الذي يستحقُّه المُكَلَّف، بل متى لم يكن الفعل شاقًّا لم يستحقّ الثواب أصلًا. فأمّا المدح فإنه في أصل الاستحقاق لا يتبع كون الفعل شاقًّا، وإن كان قد يعظم لكونه كذلك، لكن جميع ذلك لا يؤثّر في أن لكون الفعل نفعًا تأثيرًا في استحقاق المدح، ولزيادته تأثير في زيادة ما يستحقّ من المدح والتعظيم؛ ألا ترى أن المشقّة التي تلحق بحفر البئر في الموضع المسلوك والطريق المنقطِع سواء، ويستحقّ المدح على أحدهم لمكان انتفاع الناس به أكثر ولذلك يعظم موقع الفعل إذا كثر اقتداء الناس به إذا كان خيرًا وطاعة، على ما نقوله في وجه تفضيل النبي ﷺ على غيره من الأنبياء صلوات الله عليهم. ولا فرق بين مَن قال: إن زيادة النفع لا تؤثِّر في هذا الباب، وبين مَن قال بمثله في زيادة المشقّة؛ لأن كل واحد منهما أصل في العقول.

[شُــبهة]

فإن قال: لو كان الأمر كما قلتم لوجب إذا انتهى حال الإنسان إلى ألّا ينتفع بماله، أن يستحقّ المدح على بذله لغيره؛ كما يستحِقّه إذا كان محتاجًا إليه أو راجيًا للحاجة.

قيل له: إن الواحد منّا لا يكاد ينتهي إلى الحدّ الذي وصفتَه مع كمال عقله؛ لأنه إمّا أن يكون في الحال محتاجًا إليه، أو مؤمّلًا لبلوغه حالًا يحتاج إليه، أو يحتاج إليه مَن يجري مجراه عنده؛ كالولد وغيره، ولو ثبت ما ذكرته كان لا يخرج من أن يستحقّ بما يفعله المدح؛ وإن كان ما يستحقه المحتاج على البذل أكثر؛ من حيث حصل في فعله أنه إنعام، وإنه شاقّ، فحلَّ محلّ الفعل الذي يجب لوجهين في أن ما يستحقّ به من المدح أكثر.

وبعد: فإنه لا يجوز أن يُعتَرَض على الأمور الواضحة بمسائل مقدّرة غير موجودة في الشاهد، ولا شيء أوضح من حُسْن الإنعام واستحقاق المدح به، من حيث كان إحسانًا، فكيف يعترض على ذلك بتقدير ما سأل عنه، بل يجب أن يحمل ما قدَّره على هذا الأصل الواضح.

على أنه لو ثبت أن المُنعِم لا يستحقّ المدح بالإنعام إلا إذا كان محتاجًا إلى ما بذله، لم يخرج إنعام مَن لا تصحّ عليه الحاجة من أن يكون حسنًا، وأن يستحق به الشكر، وإن لم يستحق به المدح. وكما أن نفي استحقاق الثواب بذلك إذا لم يكن شاقًا لا يؤثّر في حسنه واستحقاق الشكر به، فكذلك نفي استحقاق المدح به. فقد بانَ أن تسليم ما قاله لا يؤثّر في أن ابتداءه تعالى إيجاد الخلق لينفعهم يحسن ويستحق به الشكر، فكيف وما قاله لا يصحّ؛ لأن استحقاق المدح بالإحسان أصل؛ كما أن استحقاق الشكر به أصل.

[شُبهة استحقاق المدح والثواب بوجه واحد]

فإن قال: ألستم تثبتون استحقاق المدح والثواب بوجه واحد، وتعتمدون في دوام الثواب على دوام المدح من حيث ثبتا بأمر واحد وزالا بأمر واحد، فكيف يجوز أن يستحق فاعل الإحسان المدح إذا لم يجز عليه الشاقّ مع أنه لا يستحق الثواب.

قيل: إن المشقّة إنما اقتضت استحقاق الثواب من حيث كان لا يَحْسُن من الحكيم أن يجعل الفاعل ممَّن يشقّ عليه ما كلّفه وحسّنه في عقله إلا ويستحق عليه نفعًا يجري مجرى المدح؛ كما لا يَحْسُن منه أن يؤلم إلا لنفع يوفِّي عليه. وليس كذلك حال المدح؛ لأنه لا يتبع في الاستحقاق ما ذكرناه، فلذلك استحقّه مَن لا يجوز عليه المشاقّ كما يستحقّه مَن يجوز ذلك عليه. وإنما استحال أن يستحقّ القديمُ تعالى الثواب لما بيَّنّاه من أنه يتبع كون المستحق به شاقًا على بعض الوجوه. فإذا استحال ذلك عليه لم يجز أن يستحق الثواب. وليس كذلك حال المدح.

على أنّا قد بيَّنّا أنه لو لم يستحق المدح لم يخرج من أن يكون مستحِقًّا للشكر، ومن أن يكون ما فعله من ابتداء الخلق لينفعهم نعمة وإحسانًا. يبيِّن ذلك أن الوالد يستحق الشكر على ولده، وإن لم يلحق فيه مشقّة، لمّا كان هو الأصل في خَلْقه، وكونه بالصفة التي معها يتنعّم بالعادة، والقديم تعالى إذا كان هو الخالق له بأن يستحق الشكر أولى.

يبيِّن ما قلناه أن الرجل ربما قرب أن يصير مُلْجأ إلى الإحسان إلى ولده ويستحق مع ذلك منه الشكر والتعظيم، ويحسُن ما يفعله من ذلك وإن لم يلحقه بذلك مشقّة، فالقديم تعالى يجب وإن لم يلحق المشاقّ ـ تعالى عن ذلك ـ أن يَحسُن منه الإنعام ويستحق به الشكر على المُنعَم عليه متى كان عاقلًا. على أنه لو ثبت أنه لا يستحق تعالى الشكر بابتدائه الخلق وإنعامه عليهم لم يؤثِّر في حُسْن ما فعله من ذلك؛ لأنه لا يجب في كل حَسَن أن يستحق به الشكر أو المدح؛ ألا ترى أن المُباحات كيف تحسن منا وإن لم يستحق بها ذلك، وكذلك القول في العقاب. فقد ثبت على كل حال أن ابتداءه تعالى اختراع الخَلْق لينفعهم يَحسُن لو ثبت أنه لا يستحق الشكر والمدح إلا بالشاقّ، فكيف وقد بيَّنَّا أنهما قد يستحقّان بغيره، وأنه تعالى يستحق بذاك الشكر والمدح جميعًا، بل به يستحق العبادة التي لا تستحق إلا بنعمة فقط، ولم نقل إنه يجب أن يستحق بذلك ما ذكرناه؛ لأنه لا يجوز من الحكيم أن يفعل ما لا يستحق به الشكر والمدح، لأنه تعالى لا يستحقّهما بفعل العقاب والذمّ، ويحسن منه فعل ذلك من حيث كان مستحقًّا، وإنما أوجبنا استحقاقهما بما فعله من ابتداء الخلق؛ لأن الفعل قد وقع على وجه يستحق به ذلك على ما بيَّنَّا.

وبعد، فإنه تعالى إذا ثبت أنه يحسن منه تعريض المكلَّف بالتكليف للمرتبة العالية، وقد علمنا أن ذلك يقتضي وجوب الثواب عليه، ومن حق الثواب أن يستحق به المدح، كما يجب أن يستحق بألَّا يفعله الذمّ، فقد صحَّ استحقاق المدح بما لا يشقّ من الأفعال، فما الذي يمنع من أن يستحق الشكر والمدح بابتداء الخلق وإن استحالت المشاقّ عليه.

على أنه إذا ثبت وجوب العبادة على المكلَّف فبأن يجب عليه الشكر على نعمه تعالى أولى. وذلك يبيِّن أيضًا صحة ما ذكرناه. وليس لأحد أن يدّعي علينا أنّا أثبتنا الأصل وهو حُسْن الابتداء بالخلق بالفرع الذي هو حُسْن التكليف ووجوب الثواب. وذلك لأنّا إنما أثبتنا صحة استحقاق الشكر والمدح على ابتداء الخلق، وقد يمكن أن يعلم قبل هذه المعرفة حُسْن تكليفه تعالى ووجوب الثواب عليه، فالكلام مستقيم، وإن كان ما قدّمناه هو الأصل في هذا الباب.

[شُـبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن ابتداء اختراع الخلق لا يَحسُن؛ لأنه ممَّن لا يجوز عليه المنافع، والفعل إنما يحسُن متى كان لفاعله فيه نفع أو دفع ضرر.

قيل له: قد بيَّنَّا في أول باب العدل أن الفعل قد يحسُن وإن لم ينتفع به فاعله، وقد يصحّ وقوعه من العالم به لحُسنه، وإن لم يكن له فيه نفع. وبسطنا القول فيه فلا وجه لإعادته.

[شُـبهة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن ماله يحسُن من الواحد منّا الإحسان والإنعام في الشاهد هو إيصال نفع إلى الغير من دون أن يتقدمه إضرار به، وذلك لا يصحّ فيما يفعله تعالى؛ لأنه لا يصحّ أن ينفع الخلق الذين ابتدأهم إلا بعد أن يُضِرّ بهم؛ من حيث خلق فيهم الشهوة التي هي أصل الحاجة، ونفور الطبع، ومن حيث لا بدّ من أن يجعلهم ممَّن يلحقهم الجوع، وما شاكله ممّا يصحّ بعده الانتفاع، ومن حيث يجعلهم بحيث يلحقهم المشاقّ العظيمة إذا هو كلَّفهم، ومن حيث لا بدَّ من أن ينزل بهم الآلام والأمراض؛ ليصحّ من بعد أن ينفعهم عاجلًا وآجلًا وكل ذلك يبيِّن مُفارقة فعله للإحسان الحاصل فيما بيننا، في الوجه الذي حَسُن وصار نعمة فيجب ألَّا يكون ذلك حَسَنًا منه ولا إحسانًا وإنعامًا، أوَلستم تعلمون أن الواحد منّا لو فعل بغيره ما أحوجه إلى إزالة المَضَرَّة عن نفسه لم يكن مُحسِنًا إليه؛ نحو أن يُعرِّضه لبرد أو حرّ ثم يُزيلهما عنه، ونحو أن يجرحه ثم يُداويه، إلى ما يطول ذكره، فهلَّا قلتم: إن ما يفعله تعالى بهذه المنزلة في باب القبح، وفي أنه لا يُعَدّ نعمة وإحسانًا، فإن قلتم: إنه لا يصحّ منه تعالى الإنعام إلا على هذا الوجه فيجب أن يحسُن منه، قيل لكم: إنكم كأنكم حكمتم بأن الإنعام لا يصحّ منه أصلًا، أو أنه لا يصحّ منه الإنعام إلا بتقدّم القبيح، وذلك يؤكد لزوم ما ألزمناكم.

قيل له: إن خلق الشهوة ليس يضُرّ في الحقيقة؛ لأن المُشتَهي للشيء متى لم يقترن بشهوته غيرها من ألم وجوع لم يلحقه بها مَضَرَّة، ولذلك قد يشتهي

الواحد منّا بعد تناول ما يريده أشياء لا يلحقه مَضَرَّة بفَقْدها، وإن كان لو أدرك ما يشتهيه لانتفع به، فلولا أن الأمر كما قلناه لم يَخْلُ الواحد منّا في كل حال من أن يكون مضرورًا؛ لأنه لا حال إلا وهناك ما يشتهيه، ولو أدركه لالتذَّ به، فإذا صحَّ ذلك ولم يمتنع أن يخلق تعالى الحيّ ويخلق فيه الشهوة ولا يخلق معها ما يألم به بل يمكّنه من المُشتَهَى فيجب كونه مُحسِنًا بابتداء ذلك، وأن يكون فاعلًا للنعمة، من دون مقارنة مضرَّة ولا تقدّم لها، وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

وإنما يحتاج أن يبيِّن بعد ذلك القول في أنه يحسُن منه تعالى أن يكلّف ويؤلم ويعرِّض بها للمنافع، فإن ذلك في أنه نعمة بمنزلة ابتداء النعمة، وذلك بَيِّن في الشاهد؛ لأنه لا فرق بين أن يروِّح الإنسان عمّن ناله حرٌّ شديد، وبين أن يعطيه الآلة التي يروِّح بها عن نفسه في أنه مُنعِم في الحالين. ولا فرق بين مَن يطعِم غيره أو يعطيه ما يحصل به الطعام في أنه مُنعِم، ولا فرق بين أن ينفع ولده، أو يعرِّضه بالآداب وغيرها للمنزلة العالية في أن ذلك حسن. ونحن نتقصَّى القول في ذلك عند بيان وجه الحكمة في التكليف والآلام. فإذا صحَّ ما قدّمناه ثبت أنه تعالى مُنعِم بابتداء الخَلْق، وأن إنعامه بذلك يصحّ وإن لم يتقدّمه ولم يقارنه مَضَرَّة على وجه.

على أن ما ذكره من الشهوة لو كانت مَضَرَّة مع فَقْد المُشتَهَى لم يجب كونها ضررًا مع التمكين من نيله؛ لأن كون الشيء ضررًا أو نفعًا قد يتغيَّر بمقارنة الغير والتعرِّي منه. ألا ترى أن إخراج الإنسان الثوب الذي يملكه يكون مَضَرَّة إذا عري من بدل، ولا يكون ضررًا إذا أخرجه ببدل يُوفي عليه في النفع، فكذلك القول فيما يدفع به المضارّ. فإذا صحَّ ذلك لم يجب فيما إذا خلق تعالى الخَلْق وأعطاهم الشهوة ومكّنهم من المُشتَهَى، وأنالَهم إياه حتى التذّوا به أن تكون نعمته مَشُوبَة بالمَضَرَّة، بل جميع ما فعله نعمة؛ كما أن الواحد منّا لو أعطى غيره مالًا، ثم مكّنه من تحصيل مراده بذلك المال، كان مُنعِمًا، وكان أعظم نعمة ممَّن فعل أحد هذين.

على أن الشهوة لو كانت مُضِرَّة على ما سأل عنه لوجَب أن يقبح من الواحد منّا التعمّد لتقوية شهوته بما يتكلَّفه من بَذْل الأموال وغيره. فإذا ثبت

حَسُن ذلك إذا كان متمكِّنًا من نَيْل ما يشتهيه فيجب أن يَحسُن منه تعالى خَلْق الشهوة إذا مكَّنه من المُشتَهَى أو آتاه إيّاه فالتذّ به.

[شُبهة]

فإن قيل: فهل يصحّ حصول الشهوة ولا تلحق المُشتَهي مَضَرَّة؛ نحو الجوع وغيره.

قيل له: إنه لا يمتنع وجودها ولا مَضَرَّة، سيّما إذا وَجَدوا معها سائر ما يشتهيه وناله؛ لأن ذلك لو كان مَضَرَّة لم يصحّ حصول منفعة معقولة، وفي الجهل بالنفع المَحْض جهل بالمَضَرَّة، وفي هذا بعض ما نعلمه ضرورة، فكيف يقال: إنه تعالى مُضِرّ بخلقه إذا خلق لهم الشهوة؛ وأنالهم المُشتَهَى، وبلَّغهم الأماني. وقد بيّنًا بُطلان القول بأن اللذَّة راحة من مؤلم، فليس لأحد أن يقول: إنه تعالى إذا شهَّى إليهم ما نالوه فلا بدَّ من أن يكون مؤلمًا لهم، وإن أراحهم منه. هذا، وقد بيّنًا أن ذلك لو كان مَضَرَّة إذا انفرد ولم يجب إذا وجد معه اللذّة أن يكون مَضَرَّة. فهذا القول ساقط على كل حال.

[شُبهة]

فإن قيل: إن مَن جعل غيره مُحتاجًا فقد أضرَّ به والشهوة هي أصل الحاجة، فكيف يصحّ ما ذكرتموه من أن ما فعله تعالى هو نفع مخصوص؟

قيل له: إن الشهوة وإن كانت هي الأصل في الحاجة، فهي الأصل في المنفعة واللذَّة، وكما أنها إذا انفردت عن المشتهَى تضرّ، فكذلك إذا قارفها المشتهَى تنفع؛ لأنه لولاها لم يلتذّ بما يناله؛ كما لولاها لم يضرّه فَقْد المشتهَى. وإذا صحَّ ذلك ثم خلق تعالى الشهوة مع المشتهَى عند ابتداء الخَلْق فيجب كونه نافعًا مُنعِمًا.

فإن قيل: أيجوز أن يخلق الشهوة من دون نفور الطبع؟ قيل له: إن نفور الطبع أقرب إلى ألّا يخلو الحيّ منه؛ من حيث عُلِم أنه لا يصحّ أن يقطع جسمه إلا ويألَم.

[شُــبهة]

فإن قال: فيجب أن يكون تعالى بخلقه ذلك في الحيّ مُضِرًا به، كما أنه بخلق الشهوة كان نافعًا، وذلك يُوجِب قُبْح ابتدائه بالخَلْق.

قيل له: إن نفور الطبع إذا عَرِي عن إدراك ما يألَم به، فإنه ليس بمَضَرَّة؛ كما أن الشهوة إذا خَلَت من المُشتهَى أو ممًّا يقوم مقامه لم تكن منفعة، وهو تعالى وإن خلق فيمن يبتدئه من الخَلْق الشهوة والنفور فإنه إذا مكَّنه من المُشتهَى، أو أناله إيّاه وأخلاه من إدراك ما ينفر طبعه عنه فيجب كونه مُحسِنًا ومُنعِمًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس القديم تعالى قد يجوز أن يبتدىء الخلق، ويخلق لهم الشهوة، ويمنعهم من المُشتهَى ويعوِّضهم، كما يصحّ أن يؤلمهم للتعويض ويكلِّفهم، فيجب إذا كان المنع من المُشتهَى في حكم الضرر ألَّا يكون مُنعِمًا عليهم متى خلقهم على هذه الصفة.

قيل له: إن ذلك إن ثبت فإنما يقدح في حُسْن التكليف والآلام، فأمّا أن يقدح في حُسْن اختراع الخَلْق على الوجه الذي قدَّمناه، فبعيد. ومتى ثبت حُسْن ابتدائه تعالى الخَلْق على الصفة التي بيَّنّاها فيجب أن يَحسُن ما سأل عنه؛ لما سنذكره من بعد، من أن ما أدّى إلى النفع العظيم من المَضارّ اليسيرة يكون بمنزلة نفع حاصل، في أنه حسن، وفي أن فاعله مُنعِم.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا كان لا يصحّ منه تعالى الإنعام على الوجه الذي ذكرتم إلا بالاقتطاع عنه وإفساده، فيجب أن يكون قبيحًا وأن يفارق ما يفعله أحدنا من الإحسان الذي لا يكدِّره بإفساد ولا قطع.

قيل له: إنما كما ثبت أن النعمة حسنة إذا دامت، فكذلك إذا انقطعت. ألا ترى أنه يَحسُن من الإنسان أن يملِّك غيره ما ينتفع به، ويحسن منه أن يعيره أوقاتًا ثم يسترجعه، فما الذي يمنع من حُسْن إنعامه تعالى بالاختراع

على الوجه الذي وصفناه، وإن كان يقطع ذلك بموت أو غيره، ولا يكون هذا القطع بمُفسِد للنعمة؛ لأنها لا تخرج من أن تكون منفعة غير مؤدّية إلى مَضَرَّة.

[شُـبهة]

فإن قال: إنما سألناكم عن قطع تلك النِّعَم بالموت على وجه يألم بذلك ويغتَمّ، ومثل ذلك يقبح في الشاهد، لأن المُعير لغيره ثوبًا لو آلمه الاسترجاع لكان فاعلًا فِعلًا قبيحًا.

قيل له: إنه تعالى إذا آلم عند الموت فسيعوِّض على ذلك، ويصير من هذا الوجه نفعًا على ما نبيِّنه من بعد، فيجب ألَّا يؤثِّر في كون ما تقدم نعمة خالصة. فأمَّا إذا مات من غير ألم فإنه لا يجب أن يُعَوَّض على ذلك، ولا يؤثِّر في كون ما تقدم إحسانًا. وذلك يُبطِل القول بأن هذه النِّعَم منه لا تخلص عن مَضَرَّة متأخِّرة.

[شُـبهة]

فإن قال: إن ذلك يستحيل، لأن مَن كان في نعمة فلا بدَّ من أن يغتَمّ بزوالها وانقطاعها، فيجب ألا تخلو نعمة من هذا الغمّ، وفي ذلك تصحيح ما سألناكم عنه.

قيل له: إنه لا يمتنع منه تعالى ألا يُخطر بباله انقطاع ذلك، ولا يجعله بصفة مَن يتفكَّر فيه، ثم يعدمه حياته، من غير ألم، فتكون النِّعمة منه خالصة غير مَشُوبة بألم وغمّ وإنما لا يبعد ما ذكرته في العاقل المتفكِّر في أحوال ملاذّه، ومَن كان هذا حاله ولم يَخْلُ من الغمّ بانقطاع النِّعَم فيجب أن يُعَوَّض على ذلك، فيصير ذلك نعمة تالية للنِّعَم الأولى؛ على ما نبيِّنه في باب العوض.

ولا يبعد أن يُقال: إنه تعالى وإن خلقه عاقلًا متفكِّرًا في أحواله فقد جعله بحيث يظن في أكثر الأحوال البقاء؛ ومع قوة ظنه لذلك يبعد أن يغتمّ؛ فإذا فاجأه الموت من بعد فقد خلص نعيمه من غمٍّ وألم، فلا يجب ما سأل عنه

على هذا الوجه. يبيِّن ذلك أن السرور متى زاد على الغمّ لم يعتدّ بالغمّ. وقد عُلِم أنه إذا قوي في ظنه البقاء في كل حال، وأن نعيمه الذي هو فيها مُستَدام، سُرَّ بذلك، ويقلّ تأثير علمه بأنه سيموت من بعد، فيحصل الحكم للسرور، ويخرج الغمّ من أن يكون مَؤَثِّرًا لمقارنة السرور له، وإن كان لو انفرد لأثّر.

وبعد فلو ثبت أن إنعامه تعالى لا يخلص مما قاله، لكان لا يؤثِّر في حُسْنه وكونه نعمة؛ لأن اليسير من الغمّ لا يؤثِّر في عظيم المنفعة، بل متى لم يتمّ النفع إلا به لم يعتدّ به أصلًا، وكل ذلك يُبطِل ما سأل عنه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا كان إنعامه تعالى لا يخلو من حرٍّ وبرد وضرر وآلام فيجب ألَّا يحسُن وأن يفارق إحسان الواحد منّا إلى غيره الخالي من جميع ما ذكرناه.

قيل له: إن جميع ما ذكرته ممّا يجوز أن يخلو الحيّ المشتهِي المتمكِّن من شهوته منه، على ما قدَّمناه من قبل. وإنما فعله تعالى لضروب من المصالح، ولنفع الخلق، وذلك يُبطِل ما سأل عنه. فأمّا القَدْر الذي يُضرّ منه بالعبد فإنه تعالى سيعوِّض عليه إذا كان لا بدّ للعبد من أن يتعرّض له، وقد أحوجه إليه، فإما إذا تعرَّض للبرد والحرّ مُختارًا لمنفعة أو غيرها فذلك مِمَّا لا يستحقّ به عوضًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: ما أنكرتم أن ما فعله تعالى من الإنعام بالاختراع وغيره لا يحسن؛ لأنه لا ينفكّ من وجوب الحاجة إليه تعالى، وذلك نقص يلحق المحتاج، ويُوجِب قبح ما يُفعَل به من الإحسان، وليس كذلك حال ما فعله الواحد منّا من الإحسان لغيره؛ لأنه لا يُوجِب كونه محتاجًا إليه لا مَحالة ولو أنه جعله بحيث يجب أن يحتاج إليه ويتذلَّل له، لكان ذلك يؤثِّر في كونه مُنعِمًا ومُحسِنًا.

قيل له: إن وجوب حاجته إلى الله تعالى لا يؤثِّر في كونه مُنعِمًا كما لا يؤثِّر في كونه نافعًا له منفعة؛ لأنه يؤدّي إلى مضرَّة. وإنما صيَّره ممَّن يصلح أن

ينفعه دائمًا، وعرَّفه أنه المختصّ بصحة الإنعام عليه، وذلك مما يُعظِم موقع إنعامه؛ ولا يقبح في الشاهد أن يصيِّر الوالد ولده بالصفة التي يحتاج معه إلى إنعامه عليه، ويتضمن له إدامة الإنعام عليه، وذلك يُسقِط ما سأل عنه، ويُبطِل القول بأن ذلك نقص إلا أن يُراد بالنقص كونه مُحتاجًا في الأصل، وهذا إنما يثبته نقصًا من حيث كان لا يصحّ إلا على المحدث الذي يجوز العدم عليه، ووقوع القبيح منه إن كان قادرًا، ويجعل كون الغنيّ غنيًّا بخلافه، من حيث لا يُوجِب ما ذكرناه ولا يقتضيه، فأمّا أن يؤثِّر ذلك في كون ما فعل به النِّعم إحسانًا فبعيد.

[شُــبهة]

فإن قال: إن مَن يرجو تفضّل غيره ويكون حاله موقوفًا على عطاياه، فلا بدّ من أن يلحقه الغمّ والنقص، ولذلك يجد الواحد منّا لِما يأخذه على جهة الاستحقاق مزية على التفضّل، وربما تحمّل كل مشقّة في الامتناع من تناول التفضّل، ويتحمّل الكُلَف في تناول المستحقّ، وكل ذلك يبيِّن أن إنعامه تعالى لا يخلص عمّا يكدِّره من الشوائب.

قيل له: إن الغمّ والأنَفَة إنما يلحقان بالتفضّل الواصل إليه ممَّن يلحقه ويحبّه ويُنعِم عليه بسائر أحواله، فأمَّا ممَّن هذا حاله فلا يجوز أن يلحقه ما ذكرناه، ولذلك لا يأنف أحدنا من تفضّل مَن ربّاه وعلّمه، وموَّله، وأشاد بذِكره وعرَّضه للرُّتَب العالية، بل يتوصَّل بكل جهد إلى تحصيل التفضّل من جهته، وإنما يأنَف من تفضّل مَن تقصُر منزلته عنه، أو يظن أنه يمنّ عليه بالعطايا أو ينتقص حاله عند الناس بإفضاله عليه، ويؤدّيه ذلك إلى مضارّ. والقديم تعالى فهو المُخترع، والمُحْيي، والجاعل للعبد بالأوصاف التي معها يلتذّ ويتنعَّم، فكل ما يصل إليه لا بدَّ من كونه نعمة من قِبَله، فيجب أن يكون وجوب حاجته إليه وتعرّضه لنِعَمه ممّا يؤكد نِعَمه، ويُوجِب عِظَمها.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه تعالى إذا أنعم بما ذكرتموه من الاختراع وغيره، فلا بدَّ من كونه غير مُنعَم عليه، بل هو أعظم مما فعله من النِّعَم لو فعله؛ لأنه قادر على

ما لا نهاية له، وهذا يُوجِب كون نعمته قبيحة؛ لمقارنة الإساءة لها، وكونُه غير مستحِقّ للمدح، من حيث أخلَّ بالواجبات التي هي أعظم ما فعله من النِّعَم.

قيل له: إن ما يقدر عليه من النِّعَم المُبتَدَأة غير واجب عليه عندنا؛ لأنه لو وجب ذلك لأدَّى إلى وجوب ما يستحيل منه إيجاده، وهذا لا يصحّ، فيجب بُطلان ما سأل السائل عنه. فإذا بطل القول بأنه تعالى قد أخَلَّ بالواجب، وجب كونه مستحقًّا للشكر على ما فعله من النِّعَم. ولو ثبت أن ذلك واجب عليه لم يجب أن يكون مُسيئًا إلى العبد بأن لم يفعله به؛ لأن ذلك يؤدِّي إلى ألَّا يقدر على الانفكاك من الإساءة، وإذا بطل ذلك لم يتغيّر حال إحسانه إلى العبد الذي اخترعه، وجعله بالصفة التي ذكرناها.

وإنما ألزمْنا المجبِرة القول بأنه لا نعمة له على العبد من حيث خلقه ليُضِرَّ به، ويستدرجه إلى ما يؤدِّيه إلى دوام العقاب الذي لا يستحقّه، فلذلك قلنا: إنه تعالى يجب أن يكون مُسيئًا إليه وظالمًا له، وألَّا يعتدّ بيسير إحسانه إليه. وليس كذلك ما ذكرناه.

يبيِّن ذلك أن الواحد منّا لا يخرج من أن يكون مُنعِمًا على غيره؛ من حيث لا يفعل به ما يقدر عليه من الإنعام الزائد على ما فعله. وكلّ ذلك يبيِّن سقوط ما سَأل عنه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا خلقه مُشتَهِيًا فلا يخلو من أن يُنيله ما يلتذّ به على جهة الاضطرار، وهذا يُوجِب نقص حال الملتذّ على حسب ما يقولونه في أهل الجنة؛ أنه لا يجوز كونهم مضطرين إلى أفعالهم وملاذّهم؛ لِما فيه من انتقاص حال الملتذّ، وذلك يؤثّر في كون اللذّة نعمة أو تمكينه من نَيْل ما يشتهيه، فلا بدَّ من أن يلحقه التعب على الحدّ الذي يفعله الواحد منّا في أكله وتصرّفه. وذلك بنقص النعمة؛ فيجب أن يؤثّر ما ذكرناه في كون ما فعله نعمة وإحسانًا، ويُوجِب ألّا يستحق به شكرًا ولا مدحًا.

قيل له: إنه تعالى إن اضطره إلى نيل ما شهَّاه إليه فإنه يكون مُنعِمًا عليه، وكذلك إن مكَّنه منه، لأنه لا يعتدّ في باب الملاذّ بتناولها باليد والمضغ وما

شاكلهما؛ لأن ذلك عند العقلاء لا ينغِّص النعمة ولا يؤثِّر فيها متى كان ما يناله يناله على الحدّ الذي يشتهيه، ولذلك يكون الواحد منّا مُنعِمًا على الجائع متى مكّنه من الطعام، ولا تؤثِّر حاجته إلى تناوله وأكله في كون ما فعله نعمة، وإنما تتنغَّص على الإنسان اللذّة متى لم يصل إليها إلا بكدٍّ وكُلْفة، فأما أن يؤثِّر فيه ما قال فبعيد.

وإنما قلنا: إنه تعالى لا يجوز أن يوصِّل الثواب إليهم على وجه الضرورة؛ لأن من حق الثواب أن يصل إلى المُثاب على أعلى منازل الغمّ والمنفعة. وكونه متخيِّرًا فيما يتناوله هو أعلى في اللذّة من كونه مضطرًا. ولا يجب إن قَصُر حاله عن حال غيره من الملاذّ ألَّا يكون نعمة. ولذلك جوّزنا أن يُنعِم تعالى على مَن ينتدبه في الجنة على هذا الحدّ من جهة العقل.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنه تعالى إذا لم يصحّ أن يُنعِم عليه بالمأكول وغيره من الملاذّ إلا مع إحواجه إلى التغوّط، ومعالجة الروائح الكريهة، إلى ما أشبه ذلك، فيجب كونه مَشُوبًا وخارجًا من أن يكون نعمة حسنة.

قيل له: إنه كان لا يمتنع منه تعالى أن يُنيله المَلاذّ من دون ما سألت عنه؛ لأن الحاجة إلى ما ذكرته ليست واجبة حتى لا ينفكّ الحيّ منها، ولذلك نقول في أهل الجنة: إنهم لا يتغوّطون، ولا يحصل في جسمهم ما يتأذّى برائحته؛ فإن ما يتناولونه يخرج عَرَقًا في جمسهم طيِّب الرائحة، فلو صحَّ ما سألت عنه لوجب إذا خلقهم على هذ الحدّ أن يكون مُنعِمًا ومُحسِنًا، وأن يكون إذا أحوجهم إلى ما سألت عنه أن يحسُن منه ذلك للعِوَض كالآلام، ولا يؤثِّر ذلك في حُسْن إنعامه تعالى عليه.

هذا وقد علمنا أن العبد قد يخلو من التأذِّي بهذه الأمور، فلا يؤثِّر في كون ما فعله الله تعالى به نعمة، وقد يجوز لو تأذّى به أن يقلّ تأذِّيه بالإضافة إلى عظيم النِّعَم، فلا يؤثِّر في حُسنه وكونه نِعمًا. وقد يجوز من الله تعالى أن يجعل شهوته فيما لا يُعقب هذه الأمور بالعادة؛ نحو سماع الأصوات، والنظر

إلى الصور، وشمّ الأراييح الطيبة، على ما نقوله في الملائكة عليهم السلام. ونحن نتبيَّن من بعد أن الأكل لا يجب أن يُعقب ما قاله، وإنما يحصل ذلك في الشاهد بالعادة، ولذلك اختلفت فيه، وصار حصول المأكول وغيره في بعض الحيوان مستحيلًا إلى صلاح، وإلى رائحة طيبة، فلذلك لم ينقصه في هذا الموضع.

[شُــبهة]

فإن قال: إنه تعالى إذا شهَّى إليه الشيء فيجب كونه مُشتَهيًا لأمثاله؛ لأن الشهوة لا تختصّ في التعلّق، وذلك يُوجِب أن العبد لا يخلو في كل وقت من أن يكون مُشتَهيًا لأمر لا يصحّ أن يناله، وذلك ينغِّص النعمة ويُوجِب قبحها.

قيل له: إنّا قد بيَّنّا أن كونه غير مدرِك لما يشتهيه لا يُوجِب كونه مضرورًا وأَلِمًا أو مغتمًّا إذا لم يكن في الحال نائلًا لأمثاله، فكيف به إذا كان نائلًا لبعض ما يشتهيه على وجه لا يصحّ أن يزيد عليه، وذلك يُسقِط ما سأل عنه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس قد ينال ما يشتهيه بعد تقدّم استيفاء الطعام ويضرّ ذلك به، فيجب ألَّا يكون تعالى مُنعَمًا عليه بهذه الشهوة الزائدة، وبالتمكين من هذا المُشتهَى، ولا فرق بينهما وبين ما تقدّم. وذلك يبطل القول بأنه منعِم على العبد.

قيل له: إن هذه الشهوة الزائدة لا يمتنع أن ينال المشتهَى عند وجودها ولا يتأذّى به، لأن هذا الضرب من التأذِّي هو بالعادة، ولذلك تختلف أحوال العباد فيه، فمنهم مَن تلحقه التُّخَمة بقدر لا يؤثِّر في غيره هذا التأثير، وإذا صحّ ذلك لم يمتنع ألَّا يفعل تعالى ذلك، فتكون النعمة خالصة من الشوائب. فأمّا إذا كانت العادة هذه فإنه تعالى يمنع من نيل ذلك المشتهى، فيكون كالتكليف المؤدّي إلى النفع أو لعوض عليه، أو يفعل المصلحة على ما نبيِّنه من بعد. وكل ذلك يبيِّن فساد ما سأل عنه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنكم شرطتم في حُسْن فِعله تعالى اختراع الخلق على الصفة التي ذكرتم أن يكون خلقه لينفعه، وأن ينتفي عنه وجوه القبح، فبيّنوا كِلا الأمرين ليتمّ لكم ما ذكرتم.

قيل له: إنّا قد بيَّنّا أنه تعالى لا يفعل القبيح، وبيَّنّا أن ما يفعله لا بدَّ من كونه حسنًا، وإذا ثبت أن خلقه للحيّ لا يحسُن إلَّا على هذا الوجه وجب القضاء به، فلذلك قطعنا على أنه تعالى قد أراد بخلقه لهم أن ينفعهم؛ لأنه لو لم يكن له في ذلك غرض لكان في حُكم العبث، وذلك يمنع من أن يريد اختراع الخلق وإحداثه فقط. فأمَّا وجوه القبح فقد علمنا انتفاءها عنه؛ من حيث ثبت أنه تعالى لا يفعل القبائح. ولأن وجوه القبح معقولة؛ وقد علمنا انتفاء جميعها عمَّا خلقه. ولا يخلو بعد ذلك السائل فيما سأل عنه من أحد الوجهين، إما أن يدَّعي ثبوت وجه من وجوه القبح قد علمنا انتفاءه عمّا خلق، وسقوط ذلك ظاهر، أو يدَّعي ما الطريق إلى انتفائه عمّا خلق الاستدلالُ، فالتوصّل إلى نفيه عملية الدلالة المتقدمة على أنه لا يفعل القبيح. فأمَّا إذا لزم على هذا الكلام ما ليس من وجوه القبح فوجه إسقاطه أن نبيِّن أنه ليس من هذا القبيل أصلًا.

وقد مضى فيما أوردناه من الأسوِلة ما يفارق ذلك، وبيَّنّا القول فيه ونبَّهنا على طريق الكلام في نظائره. وذلك يُغني عن إيراد كل شبهة في هذا الباب.

ذكر ما يَسألون عنه في هذا الباب

قالوا: إذا كانت اللذَّة لا تكون إلَّا راحة من مؤلم، فيجب ألَّا يحسُن منه تعالى أن يخلق الخَلْق، ويَحُوجهم إلى الاستراحة مما هم عليه، كما لا يحسُن إنزال الضرر بالغير مع فِعْل ما يدفع به عنه.

وهذا ممَّا قد بيَّنّا فساده من قبل، ودللنا على أن اللذَّة لو كانت راحة من مؤلم لم يصحّ من العقلاء تكلّف تقوية الشهوة ببذل الأموال، ولا اختلفت أحوال المنافع عندهم، وبيَّنّا سائر ما يتّصل بهذا الباب. فإذا صحَّ

ذلك حَسُن منه تعالى أن يخلقهم لينفعهم، ولا يكون بخَلْقه إيّاهم مُضِرًّا، بل يكون مبتدئًا للمنفعة، وخالِقًا لهم لأجلها، على ما فصَّلناه من قبل، وصار فِعْله تعالى من هذا الوجه بمنزلة إنعام الواحد منّا على غيره ابتداء في باب كونه حسنًا وإحسانًا، وفارق حاله حال مَن أنزل بغيره مَضَرَّة ودفعها عنه؛ لأنّا قد بيَّنّا أن ما فعله تعالى هو ابتداء نعمة ومنفعة، فحمله على ما قلناه أولى.

ولو ثبت أنه أخَّرتم دفع المَضَرَّة لوجَب كونه مُحسِنًا بدفع ذلك، وإن كان مُسيئًا بإنزال المَضَرَّة في الابتداء فلا يجب أن يكون جملة هذا الفعل قبيحًا. وكذلك نقول فيمن أضرَّ بغيره ثم رامَ دفع الضرر عنه إنه مُحسِن في الثاني، وإن كان مُسيئًا في الأول. ويجب أن يُنظَر في حاله، فإن كان الإحسان أعظم أزالَ الذمّ المستحق بالأول، وإن كانت الإساءة أعظم أحبط الذمّ المستحق عليها ما استحقه من المدح.

[١ ـ] سؤال

قالوا: إنه تعالى بخَلْق الشهوة قد صيَّر العبد مُحتاجًا إلى نَيْل المُشتهَى، وهذا في حُكْم الضرر، فإذا لم يصحّ منه تعالى أن ينفعه إلا بهذه المقدمة فيجب ألّا يحسُن منه اختراعه أصلًا؛ من حيث لا يتمّ إلّا بإنزال الضرر به.

وهذا قد بيَّنّا فساده من قبل، ودللنا على أن مجرّد الشهوة لا تكون مضرَّة، دون أن يخلو من المشتهى على بعض الوجوه. وذلك يُبطِل ما سأل عنه، ويبيِّن فساده أن العاقل إذا استحسن أن يقوِّي شهوته بإنفاق الأموال لتزداد ملاذّه، فما الذي يمنع من حُسْن خَلْقه تعالى الشهوة، وتمكينه من المُشتهَى.

وبعد، فلو لم تحسن الشهوة لم يحسن الإنعام أصلًا، لأنها الأصل في النعم؛ من حيث لا يتم الالتذاذ إلا معها؛ كما أن الحياة أصل فيها؛ من حيث لا يصحّ الإدراك إلا معها. وكل قول يؤدّي إلى بُطلان صحّة الإنعام أو حُسنه يجب فساده.

[٢ ـ] سؤال

فإن قيل: إذا كانت الشهوة تتعلّق بالقبيح والحَسَن جميعًا، ويستحيل فيها الاختصاص في باب التعلّق فيجب ألّا يصحّ منه أن يُنعِم عليه على وجه لا يخلص النعيم من وجه القبح؛ لأن تعلّق الشهوة بالقبيح يُوجِب قبحها.

قيل له: إن تعلّق الشيء بالقبيح لا يقتضي قُبحه، كما أن تعلّقه بالحَسَن لا يقتضي حُسْنه. ولذلك حَسُن العلم بالقبيح والظنّ له على بعض الوجوه، وإن تعلّقا بالقبيح، فلذلك حَسُن العلم بالقبيح والظنّ له. ويقبح إرادة الحَسَن ممَّن لا يطيقه، وإن تعلّق بالحَسَن. فإذا صحَّ ما قلناه؛ وجب أن يعتبر في قبح ما يتعلّق بالقبيح والحسن أو حُسنه سوى ما قاله السائل. هذا لو ثبت في كل الشهوات أنها تتعلّق بالأمرين، فأمّا وفيها ما لا يتعلّق إلا بالحَسَن إذا كان متعلقًا بأفعاله تعالى: من الألوان والطعوم والأراييح فالذي أورده باطل. وإنما يصحّ ما قاله فيما يتعلّق بالمسموع، أو اللذّة الحادثة في الجسم، أو نيل المأكول؛ لأن ذلك قد يقع من العباد على وجه يقبح. فلو أنه تعالى خلق خَلْقًا، وجعل شهوته في الأمور الحِسّية فقط، لوجب كونه مُنعِمًا، ولزال الطعن بما ذكره.

[شُــبهة]

فإن قال: إنما قدحت بما أوردته في خلقه تعالى الخلق على الصفة التي نجدهم عليها في الشهوات. فتقديركم لما قدّرتموه لا يؤثِّر في كلامي.

قيل له: إنّا بيَّنّا بما قلناه أن الشهوة لا يجب أن تكون قبيحة على كل حال على ما قدّرته، فإن ما أوردته إذا سُلِّم لم يُوجِب قبح الاختراع على كل حال، وإنما يُوجِب قبحًا على حال دون حال. فأمّا إذا قصدت بالسؤال الطعن فيما وجدنا عليه أحوال الخلق من كونهم مُشتَهين القبيح، فالذي يُبطِل ذلك أن تعلّق الشهوة بالقبيح لا يُوجِب قُبحها؛ كما لا يجب قبح العلم بالقبيح والظنّ له والخبر عنه.

[شُــبهة]

فإن قيل: حمل الشهوة على الإرادة أولى لمشاركتها في كونها داعية إلى نيل المُشتَهَى، فكما تقبح الإرادة إذا تعلّقت بالقبيح فكذلك الشهوة.

قيل له: إن الإرادة لا تدعو إلى فعل القبيح، وإنما يُفعَل للداعي الذي له يُفعَل المراد، لا أنها داعية في الحقيقة؛ لأن من حق الداعي إلى الفعل أن يتقدَّمه، والإرادة تقارن إذا كانت اختيارًا وإيثارًا. وقد شرحنا ذلك من قبل، فلا يصحّ أن تحمل الشهوة على الإرادة. فهذه العلّة مع أنها مفقودة في الأصل موجودة في الفرع. هذا وهي غير موجودة في الفرع على كلّ حال؛ لأن الشهوة متى خَلَت من أن يعلم المُشتهِي حالها وحال متعلّقها لم تكن داعية، فالداعي إذًا هو كون المشتهِي عالِمًا بأنه مُشتَهٍ للشيء، وأنه يلتذّ به إذا تناوله، أو كونه ظانًّا، دون نفس الشهوة، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه.

[شُبهة]

فإن قال: إذا قلتم إنه تعالى لو خلق في العاقل شهوة القبيح، ولم يكلِّفه الامتناع منه لكان مُغرِيًا بفعله، ولقبح منه ذلك، فقد أوجبتم بذلك كونها داعية إلى القبيح، وهذا ينقض ما ذكرتموه الآن.

قيل له: إنّا جعلناها سببًا لكونه مغرّى بالقبيح؛ لأنه إذا كان عاقلًا، وعلم من نفسه كونها مُشتهِية، دعاه ذلك إلى نيل المشتهَى، فإذا لم يَخْشَ من نيله العقاب والذمّ كان إلى فعله أقرب. وهذا موافق لما قلناه الآن.

[شُبهة]

فإن قال: إنه وإن وافقه، وزال لما بيَّنتموه النقضُ عن كلامكم، فإن ما حكيته يُبطِل قولكم من وجه آخر؛ لأن الشهوة إذا كانت سببًا للإغراء بالقبيح فيجب كونها قبيحة، كما أن الإرادة لمّا صحَّ بها الأمر بالقبيح كانت قبيحة.

قيل له: إنه إنما يكون إغراء بالقبيح على وجه دون وجه، فمتى مُكِّن المُشتهي من نيل الحسن، وأُغني بذلك عن القبيح، خرجت من أن تكون إغراء، كما يخرج بالتكليف من هذه الصفة، فيجب أن تكون حَسَنة إذا خلقها الله تعالى مع التمكين من المُشتهي الحسن، أو مع التكليف. وفي ذلك إبطال سؤاله. فأمّا لو أوجدها تعالى في عاقل مع فَقْد هذين الأمرين كان يجب كونها

قبيحة، لأنها إما أن تكون إغراء بالقبيح، وإما أن تكون عبثًا، على ما نبيِّنه من بعد. ولا تقبح في هذه الحال من حيث تعلَّقت بالقبيح، لأنه كان يجب قبحها وإن حصل معها الوجهان اللذان قدَّمناهما.

[مقالة أبي إسحٰق النظام]

وكان شيخنا أبو إسحٰق رحمه الله[1] يعتلّ في هذا الباب بأن الشهوة لا أصل لها في الشاهد يعتبر به حالها في حُسْن أو قبح؛ كسائر الأجناس. فإذا صحَّ ذلك وثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح، وثبت أنه خلقها مع تعلّقها بالقبيح والحسَن، فيجب أن يعلم بذلك أن تعلّقها بالقبيح ليس بوجه لقبحها، وإلَّا لم يكن ليخلقها أصلًا.

وبعد؛ فإذا صحَّ بما بيَّنته في باب التكليف أن التكليف لا يتمّ إلا بشهوة القبيح، ونفور الطبع عن الواجب، وثبت حُسْنه، فيجب القضاء بحُسنهما جميعًا على كل حال، ما لم يحصل فيهما وجه من وجوه القبح.

[مقالة أبي هاشم]

وقد وقف شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن أكمل عقله، وشَهَّى إليه القبيح، ولم يعرِّضه للثواب ما الذي يكون ضررًا؟ آلشهوة أم المعرفة، وذلك مما نبيِّنه بعد إن شاء الله.

[٣ ـ] سؤال

فإن قيل: إذا كان مع خلقه تعالى الحيّ المشتهِيَ يصحّ وصول المضارّ إليه؛ كما يصحّ انتفاعه، فلِمَ صار بأن يكون خَلْقه له نفعًا أولى من أن يكون ضررًا، أوَ ليس لا يصحّ أن يُظلَم وينزل به المضارّ إلَّا لأنه قد خُلق حيًا، وخلق فيه نفور الطبع. فيجب ألَّا يكون ذلك حكمة ممَّن فعله.

---

(١) إبراهيم بن سيار بن هاني البصري، أبو إسحٰق، من أئمة المعتزلة، انفرد بآراء خاصة، تابعته فيها فرقة من المعتزلة سُمِّيت «النظّامية». له كتب كثيرة في الفلسفة والاعتزال، توفي ٨٤٥ م. (تاريخ بغداد ٦/ ٩٧؛ أمالي المرتضى ١/ ١٣٢؛ خطط المقريزي ١/ ٣٤٦؛ اللباب ٣/ ٢٣٠؛ سفينة البحار، ٢/ ٥٩٧؛ النجوم الزاهرة ٢/ ٢٣٤).

قيل له: إن خلقه تعالى الشهوة مع التمكّن من المُشتهَى يجب كونه حَسَنًا؛ من حيث كان إحسانًا ونعمة، وإن تمكّن الغير من ظُلمه عند ذلك. ويفارق ذلك ما يقوله: من أن الالتذاذ بالخبيص المسموم لا يُوجِب كونه نفعًا، ولا يخرج من كونه ضررًا. وذلك لأن الضرر الذي يقع عقب تناوله كالموجَب بالعادة؛ لأنه تعالى وإن ابتدأه فقد أجرى العادة بذلك على وجه لا يجوز أن ينقضها؛ وما أدّى إلى الضرر العظيم يقبح، وإن اختصَّ بنفع يسير. وليس كذلك ما قد يحصل من الضرر بظلم الواحد منّا غيره؛ لأنه ليس بموجَب عن خلقه إياه حيًا، ولا هو واجب بالعادة، فلا يجب أن يُقاس على ما قدّمناه. فبطل طعنهم على حُسْن الاختراع بهذا الكلام.

[٤ ـ] سؤال

فإن قال: إذا كان خَلْقه تعالى الحيّ لينفعه بالتفضّل لا يتمّ إلا مع تكليف وأمراض يُنزلهما به وبغيره، وكانا قبيحين؛ لما فيهما من الضرر الذي قد فُعِل لمَن لا يختاره بل يكرهه، فيجب كون الاختراع قبيحًا.

قيل له: إنّا سنبيِّن من بعد حُسْن التكليف، ووجه الحكمة فيه، وكذلك حُسْن الآلام والأمراض بالتعويض ووجه الصلاح فيه. وفي ذلك إبطال ما ظننته؛ لأنك بنيت السؤال على أنهما، إذا قبحا وجب قبح ما لا ينفك منهما، فإذا بيَّنّا حُسنهما فقد سقط كلامه.

وبعد، فإنّا نجوِّز تعرّي الاختراع من التكليف والأمراض، لأنه تعالى لو خلق الخلق مُشتهيًا ممكّنًا من الملاذّ، ولم يجعله بصفة المكلّف لصحَّ وإن لم يكلّفه أصلًا، ولصحَّ ألّا يؤلمه ويُمرضه، ويمنع غيره أيضًا من الظلم ويشغله عنه. وفي ذلك سقوط ما سأل عنه.

ونحن نبيِّن من بعد أن التكليف غير واجب، وأنه كان لا يمتنع منه تعالى أن يخترع الحيّ المشتهِي وإن لم يكلِّفه أصلًا.

[٥ ـ] سؤال

فإن قيل: إذا كان تعالى إنما يخترع الخَلْق في الابتداء بجُوده ورحمته، وحكمته ونظره لمن خَلَقه، وكانت هذه الأوصاف حاصلة فيما لم يَزَلْ، فيَجب

كونه خالقًا لم يَزَلْ، وإن حصل حكيمًا بعد ما لم يكن كذلك لزم أن يكون حكيمًا لعلّة، وتلك العِلّة إذا كانت محدثة وإنما يفعلها لحكمة اقتضت علّة أخرى، وفي ذلك إثبات ما لا نهاية له. ومتى قلتم: إنه فعل الفعل لا لحكمته وجوده لزمكم أحد أمرين: إما أن يكون فاعلًا له لعلّة موجِبة، وذلك يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له من العِلَل، أو أن تقولوا: إنه يفعل لطبعه كما يقوله الثَنَويَّة في النُور والظلمة، أو يلزمكم القول بأنه عابِث بفِعله؛ لأن العبث لا يفيد إلّا كونه واقعًا لا لغرض ولا لعلّة. فإذا أدّى القولُ بإثبات الصانع أو إثبات الاختراع إلى ما قدّمناه فيجب القضاء بفساده.

قيل له: إنما قد بيّنّا من قبل أنه لا بدَّ من إثبات محدِث للحوادث، ولا بدّ من كونه قديمًا، وبيّنّا أنه لا يصحّ كونه فاعلًا لعلّة موجِبة؛ لِما فيه من وجوه الفساد التي قدّمناها في الفصل المتقدِّم. وذلك أيضًا يُبطِل ما يقوله بعض الجُهَّال من أن العالَمَ فِعْل لفاعل، فهو قديم؛ لأن فاعله علّة في وجوده؛ من حيث كان لا بُدَّ للجَوَاد من جُود؛ لأن ذلك يُحيل معنى الفعل، وحقيقة الفاعل، ويُوجِب ألّا يكون ما جعله فاعلًا وعلّة بأن يكون كذلك أولى من الفعل أن يكون علّة له. وقد دللنا من قبل على أن القديم قديم لنفسه، وأن المشاركة في هذه الصفة توجِب الاتّفاق في الذات، حتى لا يصحّ في أحد القديمين أن يختصّ بصفة لذاته إلّا ويجب أن يشاركه الآخرَ فيها؛ فإذا صحَّ ذلك بطل ما قالوه.

وبمثله يبطل القول بأن الفاعل يَفعل لطبعه؛ لأن ذلك ينقض كون الفاعل فاعلًا. وقد بيّنّا فساد ذلك أيضًا في باب التولّد، ودللنا على أن الطبع لا حقيقة له، وأنه بمنزلة لفظة الكسب التي يتعلق بها أصحاب المخلوق. وقد بيّنّا من قبل أنه تعالى لا يجب كونه عابثًا باختراع الأحياء على الصفات التي قدّمنا ذِكرها؛ لأن العابِث هو مَن لا غرض له فيما يفعله، فأمّا إذا فعل الفعل لغرض يقتضي حُسْنه فيجب خروجه من كونه عبثًا، وبيّنّا أنه تعالى الحيّ المُشتَهِي لينفعه بالوجوه التي يصحّ أن ينتفع عليها، ومَن ليس بحيّ يخلقه لينفع به على الوجه الذي يمكن فيه وذلك يخرج خَلْقه لهما من كونه عبثًا.

ولسنا نقول: إنه تعالى يخترع الخَلْق لجوده؛ لأن الجواد إنما يوصف بذلك لفعله الجود، ولا يصح أن نقول: فعل الجود لأنه فعل الجود، لما في ذلك من تعليل الشيء بنفسه، على ما قلناه: من أنه لا يجوز أن يجعل وجود السواد علّة في كونه أسود. ولا نقول أيضًا: إنه يفعل الفعل لرحمته؛ لأن الرحمة هي النعمة، والراحم يُوصَف بذلك لأنه يفعل النعمة، ولا يجوز أن يقال: فعل النعمة لأنه فعل النعمة، لما فيه من الفساد. وكذلك فلا نقول: إنه سبحانه يخلق الخلق لحكمته إذا أُريد بكونه حكيمًا أنه فعل الحكمة؛ لأنه يؤدّي إلى تعليل الشيء بنفسه فأمّا إن أُريد بذلك أنه عالِم فلا يمتنع من أنه تعالى يفعل الفعل المُحكَم لكونه عالمًا، ولا يمتنع أن يقال: إنه يَحسُن منه الحَسَن لكونه عالمًا بصفته، لأنه لو لم يكن كذلك كان لا يَحسُن إذا كان وجه حُسنه يتعلق بكونه عالمًا به على بعض الوجوه. كما لا يمتنع من القول بأنه لا يفعل القبائح لكونه عالِمًا غنيًا.

فأمّا نظره لخَلْقه فالمراد بذلك إنعامه عليهم، وتعريضه لهم للمنافع، وذلك لا يجوز أن يجعل علّة في كونه فاعلًا، لِما قدّمناه. وقد يُوصَف الفاعل بأنه ناظر لغيره، ويُعنى بذلك أنه عالِم بأن ما فعله نظر له، فعلى هذا الوجه لا يمتنع وصفه تعالى بأنه ناظر لخلقه بفعل الشهوة والحياة، وأمَّا بخلقهم فيبعد أن يقال ذلك؛ لأن الذي يكون ناظرًا للخلق يجب كونه غير إلٰههم. وهذه الجملة تُسقِط ما سأل عنه.

فأمّا الكلام في أنه تعالى إذا فعل الفعل لحُسْنه فلا يجب أن يكون فاعلًا له من قبل، ولا فاعلًا لما لا نهاية له. فقد قدّمنا فيه ما يُغني، فلذلك لم نُعِدْه الآن.

[٦ ـ] سؤال

فإن قيل: لو فعل تعالى الحكمة باختراع الأنام لم يَخْلُ من أن يصير حكيمًا بذلك، فلو كان حكيمًا من قبل لم يصحّ كونه حكيمًا بخلقهم، وما لا يكون فاعله حكيمًا به لا يكون حسنًا، وما لا يكون حسنًا من فعل العالم يجب كونه قبيحًا، وذلك ينقض كون فاعله حكيمًا؛ وإن كان حكيمًا عند فِعله له

فيجب أن يكون سفيهًا من قبل، لأن كل حيّ ليس بحكيم يجب كونه سفيهًا، وكل ذلك يُوجِب فساد قولكم في هذا الباب.

قيل له: إن القديم تعالى فيما لم يزل يُوصَف بأنه حكيم عالِم، ونحيل كونه سفيهًا، لا لأن ذلك يُضادّ كونه حكيمًا؛ لأن السفيه إنما يكون سفيهًا بفعل بعض القبائح في تعارف المتكلّمين، وإن كان في اللغة يفيد كونه خفيفًا. فلذلك أحَلْنا كونه تعالى سفيهًا، لا لأنه يضادّ كونه حكيمًا، وذلك يُبطِل قولهم إنه إن لم يكن حكيمًا فيجب كونه سفيهًا، لأنّا قد أثبتناه حكيمًا وبيَّنّا استحالة السفه عليه، وكونه عالمًا لا يمنع من كونه حكيمًا بمعنى فِعْل الحكمة، لأن إحدى الصفتين تفيد خلاف ما تفيده الأخرى، وإذا صحَّ ذلك لم يمنع ثبوت أحدهما من تقدّم الأخرى، فلذلك أثبتناه حكيمًا على أحد الوجهين عند فعل الحكمة والحُسْن، ولا يُوجِب ذلك كونه سفيهًا من قبل لما بيَّنّاه في حقيقة السّفه، وإن كان حكيمًا لم يزل بمعنى كونه عالمًا.

[٧ ـ] سؤال

فإن قيل: خبِّرونا عن اختراعه تعالى للخلق أتقولون: إنه فضل وتفضّل وصلاح، أم لا؟ فإن أثبتم ذلك لزمكم أن يكون تعالى بفعله ذلك فاضلًا وصالحًا، فإن جاز أن يفضل ويصلح بما يخلقه جاز أن يشرُف به ويَعِزّ به كالواحد منا، وإلّا فإن جاز أن يفعل ما ذكرناه ولا يكون به صالحًا فاضلًا، ويفارق حاله حالنا ليجوزَنَّ ما قالته المجبرة من أنه يخلق الخلق لا لمعنى ولا يكون عابثًا، ويفارق حاله حالنا.

قيل له: إنه تعالى لا بدَّ من أن يكون متفضّلًا مُنعِمًا محسِنًا بما يخلقه، ويكون فِعْله إحسانًا ونعمة وفضلًا وصلاحًا، ولا يمتنع كون فعله شَرَفًا لغيره؛ كما يكون فضلًا على غيره ويكون عزًّا لغيره، ولا يجب أن يوصف بأنه فاضل؛ لأن الفاضل لا يوصَف بذلك اشتقاقًا من فِعل الفضل؛ لأنه لو فعل الفضل ثم أحبطه لم يُوصَف بذلك، والإحباط لا يُزيل الأسماء المشتقّة، وإنما يوصف بذلك لاختصاصه بمِزيّة يقتضيها فِعله، وذلك لا يتأتّى فيه تعالى، فلذلك لا يوصَف مَن فِعله الفضل فاضِلًا كالواحد منّا.

[مقالة أبي هاشم]

فهذا هو الذي قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله في أوَّل الأبواب[١]. وقال في موضع آخر ما يدلّ على أن هذه الصفة تفيد كون الفاضل مستحِقًّا للمدح فقط، وأنه إنما لا يجري على القديم لإيهام أو سمع، وعلى الوجهين جميعًا لا يجب مِن حيث فَعَل الفضل أن يسمَّى فاضلًا. فأمّا وصف الصالح بأنه صالح فإنما يفيد كونه على صفة، ولا يفيد أنه فَعَل الصلاح، ولذلك قد يُوصَف الجماد بأنه صالح، كما يوصَف الحيّ، ويوصف بذلك بعض الإنسان، كما يوصف به جملته، ولذلك لو أحبط صلاحه لم يوصف بأنه صالح. وإنما يوصَف الإنسان بأنه صالح في الدين متى استقامت طريقته فيه، واستحقَّ المدح والتعظيم، وكل ذلك يُوجِب أنه تعالى لا يجب وصفه بأنه صالح من فعل الصَّلاح، وإنما يجب أن يوصَف بأنه مُصلِح لغيره بأن فَعَل الصلاح به، كما يوصَف بأنه مُفضل على غيره ومتفضِّل عليه مِن فعل التفضّل.

فأمّا الشريف فإنما وصف بذلك في الأصل من علوّ المكان وارتفاعه، وتُوسّع بذلك في علوّ المرتبة بالنَسَب وغيره، ولم يَجرِ ذلك عليه اشتقاقًا من فعل الشرف؛ لأنه لو فعل ارتفاع غيره لم يوصف بهذه الصفة، فلذلك لم يجب وصفه تعالى بأنه شريف، وإن فعل الشرف الذي يشرف به غيره.

فأمَّا العزيز فإنما يوصف بذلك؛ لأنه لا يلحقه ذلَّة من منع ما يريده ولا قهر، والقديم تعالى فيما لم يَزَلْ قادر لنفسه، فلا يجوز أن يُمنَع من مراده، ولا أن يلحقه اهتضام، فلم يجب كونه عزيزًا بالفعل، وإن كان فعله قد يعزّ به غيره؛ ولا يجب إذا لم يوصَف بأنه فاضل وصالح أن يُوصَف بأنه منتقص وفاسد، لأن هاتين الصفتين تفيدان ما لا يصحّ عليه من الأحوال؛ وذلك يُسقِط جملة ما سأل عنه.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. وهو كبير وصغير، كما في ابن النديم في الفهرست ص ٢٤٧.

[٨ ـ] سؤال

فإن قيل: إنه تعالى لو كان حكيمًا متفضِّلًا بما خلقه في الابتداء[1]، وهو قادر على ما لا نهاية له من حُسْن ما خلق، وجب أن يكون بما لم يفعله مما يقدر عليه بخيلًا ضَنِينًا مُقصِّرًا مُحابيًا لمَن خلقه، وهذا يُوجِب ألَّا ينفكّ من صفات النقص، فإذا لم يصحّ التخلّص من ذلك إلَّا مع القول بأنه تعالى لا يخلق الخلق أصلًا وجب القول بفساده.

قيل له: إنه تعالى متفضِّل بما خلق، جَوَاد به، ولا يجب إذا كان قادرًا على ما لا يتناهى به أن يكون بخيلًا، لأن البخل هو منع الواجب، ولذلك يذمّ بالبخل، وهو تعالى مِمَّن لا يجب عليه في الابتداء فعل شيء، وإنما يلزمه ذلك بعد التكليف من حيث اقتضى التكليف وجوبه عليه، ولا يجب كونه ضنينًا؛ لأن الضنين هو المتمسِّك بالشيء لمنفعة أو ما يجري مجراها، والقديم تعالى يستحيل ذلك عليه. ولا يجب وصفه بأنه مُقَصِّر، لأن ذلك يقتضي الذمّ من حيث يقتضي ترك الواجب. ولا يوصف بأنه مُحابٍ؛ لأن المُحاباة تفيد عطية يبتغي بها المكافأة، وذلك لا يصحّ عليه تعالى.

وهذه الجملة تُبطِل ما سأل عنه.

فصل في الوجه الذي له يحسُن منه إرادة الخلق

قد بيَّنَّا أن إرادته لاختراع الخلق إنما حَسُنت؛ لأنها إرادة لخلقهم لينفعهم، أو إرادة لخلق ما ينفع به، أو إرادة لخلق الشيء للأمرين جميعًا. وبيَّنَّا أن فعله لما خلقه لينفعه قد يكون على وجوه، أحدها أن يريد أن ينفعه تفضّلًا، والثاني أن يريد تعريضه لمنفعة مستحَقة على وجه التعظيم بالتكليف، والثالث أن يريد تعريضهم لمنفعة مستحقة على طريقة الأعواض، فيجب أن يحسن إرادة خلقهم؛ لأنها إرادة لخلقهم على هذه الوجوه التي ذكرناها. وكل إرادة تؤثِّر في المراد، ويصير لأجلها على حال يحسن لكونه عليها، فيجب أن تكون حَسَنة، وما اقتضى كون الفعل حكمة يُوجِب كون إرادة الحكمة حسنة، إذا تعرَّت من

(١) الابتداء: الشيء الذي منه يتحرك الشيء أولًا. الشيء الذي منه يجود كون الشيء. الذي منه يكون الشيء أوّلًا وهو في الشيء. (تفسير ما بعد الطبيعة ص ٤٧٨).

وجوه القبح. وقد بيَّنَّا أن وجوه القبح معقولة، فإذا ثبت انتفاؤها أجمعَ عنها فيجب كونها حسنة.

[شُبهة على مقالة أبي علي وأبي هاشم]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه تعالى لو أراد المُباحات لكانت الإرادة قبيحة، وإن كان مرادها حسنًا، وكذلك لو أراد أفعاله المبتدأة قبل وجودها لكانت إرادتها قبيحة، وإن كانت الأفعال حسنة، وقلتم لو أراد سبحانه الإيمان من عاجز وسائر مَن لا يطيقه كانت الإرادة قبيحة وإن كان مرادها حسنًا. وقلتم: لو حصل في إرادة المحسَّنات منّا مفسدة كانت قبيحة ولو كان مرادها حسنًا وقد قال شيخكم أبو هاشم رحمه الله في إرادة الواحد منّا عقاب نفسه: إن الأقرب فيها أن تكون قبيحة وإن كان مرادها حسنًا، وحكاه عن أبي علي رحمه الله، وقوَّى هذا القول فيه، وإن توقف فيه في بعض المواضع. وكل ذلك يُبطل القول بأن حُسْن المراد يقتضي حُسْن إرادته.

قيل له: إن شرطنا في الكلام يُبطِل هذا السؤال؛ لأن سائر ما سألت عنه يقتضي حُسْن إرادته متى لم يثبت فيه وجه من وجوه القبح، وما سألت عنه يقتضي ثبوت وجه من وجوه القبح في الإرادة، فلذلك قبحت. وقد قلنا: إنها تحسُن إذا تعلَّقت بحسن متى انتفى وجوه القبح عنها. وقلنا أيضًا: إنها تحسن متى أثّرت في المراد، وسائر ما سألت عنه لا يؤثِّر في المراد الحسن، وكِلا الوجهين يُزيل لزوم السؤال ونحن نبيِّن القول فيه.

أمَّا إرادة المُباح من فِعلنا فإنما قبح منه تعالى في دار التكليف؛ لأنها عبث؛ من حيث لا يتغير حاله بها أو لأجلها، ولا مدخل له في التكليف، فهو إذًا بمنزلة فِعل البهائم الذي لا يحسن منه تعالى أن يريده، لأنه عبث لا فائدة فيه، ويفارق ذلك ما نقوله من حُسْن إرادته تعالى لأكل أهل الجنة وشربهم؛ لأن هذه الإرادة تُوجِب تغيّر حال هذا المراد فيما يحصل عبده من لذّة وسرور، وليس كذلك حال المُباح في دار الدنيا. فقد ثبت أن هذه الإرادة إنما قبحت مع كونها متعلّقة بالحَسَن لما ذكرناه. وليس كذلك حال إرادته تعالى خَلْق الخَلْق لينفعهم؛ لأن هذه الإرادة عارية من وجه القبح فيجب القضاء بحُسنها.

فأمَّا إرادته تعالى لأفعاله المبتدأة إذا تقدَّمت فإنما تقبح؛ لأنه لا فائدة فيها؛ من حيث يجب عند فعله أن يريده، فوجود المتقدمة كعدمها، وليس كذلك حال العزم منّا؛ لأن الواحد منّا متى أراد فِعْل المستقبل الذي ينتفع به تعجّل بإرادته له متقدّمًا السرور، ومتى كان فعله شاقًّا وطَّن نفسه على فِعله بالإرادة، فكان إلى فِعله أقرب، فلذلك حَسُن منّا تقديم الإرادة. وهذان الوجهان لا يصحّان على القديم سبحانه، فيجب أن يقبح منه العزم على الأفعال.

وأما إرادته لِما لا يُطاق فإنما قبح؛ لأن تكليف ما لا يُطاق، والإرادة له لا معنى فيها، فتقبح، على ما دللنا عليه من قبل.

وأما إرادة أحدنا العقاب لنفسه فإنما تقبح: لأنها إرادة منه لنزول مَضَرَّة به، لا تؤدّي إلى منفعة، فكما يحسن منه الامتناع من هذا الضرر إذا فعله به غيره، وإن كان حسنًا، فيجب أن يقبح منّا أن نريده وإن كان مَلْجأً إلى ألّا يريده ولا نفع منه على كلّ حال.

[شُـبهة]

فإن قيل: فيجب أن يحسُن منه أن يكرهه وإن كان حسنًا؛ كما يحسُن منه الامتناع منه.

قيل له: إن كراهة الحسن تقبح؛ لأنها كراهة له؛ كما أن إرادة القبيح تقبح، لأنها إرادة له فلا يجوز القول بحُسنها؛ من حيث حسن منه الامتناع من العقاب، فأما الإرادة وإن تعلقت بحسن فلا تقبح، وهذا كقولنا: إن الكذب يقبح على كل حال، وإن كان الصدق قد يقبح وقد يحسن.

[شُـبهة]

فإن قيل: إنكم متى قلتم: يحسن منه تعالى أن يريد إحداث الخلق لينفعهم بالتكليف، والتعويض، فلا بدَّ من القول بأن إرادته للأعواض والثواب تتقدّم، وهذا ينقض قولكم: إن العزم يقبح منه تعالى.

قيل له: إنه يصحّ أن يُعرّض بالتكليف للثواب، وإن لم يُرده متى أراد من المكلّف فعل ما يتوصّل به إلى ذلك.

وعلى هذا الوجه يكون الواحد منّا معرِّضًا لغيره للمرتبة العالية، بأن يريد منه فعل ما يوصّله إليها، وكذلك القول في الآلام أنه يَحسُن منه تعالى فِعلها متى أراد أن يفعلها، على وجه التعويض واللطف، فيكون مُريدًا لإحداثها على هذا الوجه، وإن لم يُرِد نفس العَوَض في تلك الحال، فقد بطل ما ظننت أنه يؤثّر فيما قدّمناه من أن العوض يقبح من الله تعالى.

على أنه لو ثبت أن التكليف والآلام لا يحسنان إلّا لمّا ذكرته من الإرادة لحَسُنا لهذا المعنى، وخرجت به من أن يكون عبثًا، فكان يبطل القدح بما ذكرته في كلامنا.

وما قدَّمناه يُبطل قول مَن قال: إذا كانت إرادته تعالى لاختراع الحيّ والجمادات لا تنفع الغير، ولا ينتفع، ولا تحصل به مَضَرَّة، فيجب كونه عبثًا، كما لو خلق الجماد في الابتداء لَقبح؛ من حيث كان عبثًا؛ لأنّا قد بيَّنّا أن فيها وجهًا من وجوه الحُسْن، وإذا كان هذا حالها لم يجب أن يقبح، وليس كذلك الجماد، لأنه لا يقع في الابتداء إلّا عبثًا لا فائدة فيه، فلذلك قَبُح.

[شُــبهة]

فإن قيل: خبِّرونا عن قولكم: إنه تعالى يَحسُن منه إرادة اختراع الحيّ لينفعه تفضّلًا، أتقولون: إن الإرادة تتناول إحداثه، أو تتناول إحداث ما يقع منه من الأكل والشرب وغيرهما من المُباحات، فإن قلتم: تتناول إحداثه فقط، فلِمَ صارت بأن تكون إرادة لأن ينتفع أولى من أن تكون إرادة لأن يستضِرَّ به؟ فإن قلتم: إنها تكون إرادة لما يقع منه من المُباح نقضتم ما قدّمتم من أن إرادته تعالى للمُباح تقبح؛ لأنها عبث. وهبكم يصحّ لكم القول بأنه سبحانه يخلق الخلق لكي ينفعه المنافع المستحقة، بأن يريد فِعْل ما يوصّل إلى ذلك الغير من عبادة وألم وغيرهما، كيف يمكنكم القول بأنه يريد أن يخلقهم لينفعهم تفضّلًا، ولا تمكن الإشارة إلى ذلك بكون الإرادة له حسنة.

قيل له: إن الغرض بقولنا: إنه يخلق الحيّ لينفعه، تفضّلًا أنه يريد إحداثه، وإحداث ما معه ينتفع، مع تخليته بينه وبين الانتفاع، وكونه غير مانع منه؛ لأنه قد كان يصحّ أن يمنعه منه؛ كما يصحّ أن يمكِّنه منه، فصار هذان

الوجهان يقتضيان فيه أن يكون من القبيل الذي يصحّ وقوعه على وجهين، وإنما يحصل على أحدهما بالإرادة، وإن كانت إنما تتناول إحداث المنتفع دون إحداث أفعاله المُباحة. وليس كذلك حال إرادته لخلق المُكَلَّف أو جعله بالصفة التي تقتضي تكليفه؛ لأن هذه الإرادة تتناول فعل الذي كلَّفه إيّاها.

وكذلك القول في الآلام أن الإرادة تتناولها دون الحيّ، فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذا الباب.

ومتى سأل عن خلق الحيّ المنتفع به فقال: إذا قلتم: إنه خلقه لينفع به، فالإرادة تتناوله أو تتناول انتفاع الغير به؟ فإن تناولته لم يصر بها وجه دون وجه وإن تناولت الانتفاع به وجب تعلّقها بالمُباح؛ لأن ما بيَّنّاه قد أسقط التعلّق بذلك.

ولو ثبت أنه لا يصحُ أن يخلق الحيّ والجماد لينفعه وينفع به تفضّلًا إلا بإرادة المُباح لحَسُنَت، كما تحسن إرادة المُباح من أهل الجنة إذا حصل فيها معنى، وإنما منعنا من ذلك لصحة القول بأنه يخلقه لينفعه وينفع به من دون هذه الإرادة.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن عقابه العصاة بمنزلة المُباح منّا في أنه لا صفة له زائدة على حُسنه، وقد حَسُن منه تعالى أن يريده، فهلّا حَسُن منه إرادة سائر المُباحات.

قيل له: إنّا لا ننكر أن يريد سائر أفعاله، حصل لها صفة زائدة على حُسنه أم لم يحصل؛ لأن من حق العالِم بما يفعله أن يكون مُريدًا له إذا لم يكن فعله إرادة، وقد دللنا على ذلك من قبل. وليس كذلك حال المُباح من فعل غيره؛ لأنه لا معنى لإرادته له على ما بيَّنّاه؛ لأنه إنما يريد فِعْل غيره على وجوه: إما على أنه مُكَلَّف له ذلك الفعل لينفعه بما يؤدّي إليه فعله من الثواب وإمّا أن تَحسُن إراداته الفعل منه «لأنها لطف» وهذا يحتاج إلى أن يثبت كونه لطفًا بدلالة سمعية، وإما لأن إرادته تقتضي زيادة سرور للمُثاب، على ما نقوله في إرادته من أهل الجنة أكلهم وشربهم. والمُباح الواقع منّا لا وجه في إرادته

تعالى له، فلذلك حكمنا بأنها تقبح، وأنه تعالى لا يفعلها على وجه. وقد بيَّنَّا أن الإرادة تابعة للمراد إذا كان من فِعل المُريد، وأن ما دعا إليه يدعو إلى الإرادة، وما صرف عنه صرف عن الإرادة، وأنهما بمنزلة الشيء الواحد في هذا الباب، فلا يجب أن نطلب للإرادة وجهًا تحسن له سوى تعلّقها بالمُراد الحسن مع انتفاء وجوه القبح عنها. فأما إرادته تعالى لفعل الغير فلا بدَّ من أن يختصّ بوجه يحسُن له، منفصل مما له يحسُن المراد؛ لأن ما دعا الغير إلى فعله لا يدعوه تعالى إلى إرادته، وذلك الوجه هو كونه تكليفًا، أو مصحَّحة لكون الأمر والإيجاب أمرًا وإيجابًا، أو كونها لطفًا للمكلّف، أو مقتضية لمزيد سرور في المثاب، وقد بيَّنَّا أنه لا يجب من حيث قلنا إنه يحسُن منه تعالى إرادة الأكل والشرب من أهل الجنة أن يحسن منه أن يريد من أهل النار ما يقتضيه قوله: ﴿ٱخْسَـُٔواْ فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾ [المؤمنون: الآية ١٠٨]؛ لأنه لا معنى لهذه الإرادة، ولأن هذه اللفظة لم توضع ليؤمر بها، وإنما يراد بها الطرد والإبعاد. وقد شرحنا ذلك من قبل. والكلام في أنه لا يحسن منه إحداث فعل من الأفعال لإرادة إحداثه فقط، وأنه لا بدَّ من أن يريد إحداثه على بعض الوجوه التي يحسُن لأجلها، فما بيَّنَّاه قد أتى عليه. والكلام فيما يصير به مكلَّفًا أو خالقًا للخلق ليكلِّفهم ويعرِّضهم للثواب، أو التعويض من الإرادات وعَددها، وكيفية تناولها لما تتناوله فسنذكره من بعد إن شاء الله.

وهذه الجملة، كافية فيما قصدنا بيانه في هذا الفصل.

[الباب الرابع]

الكلام في وجه الحكمة في التكليف[1]
وما يتّصل بذلك

اعلم أن وجه الحكمة في خَلْق المُكلَّف أنه تعالى خلقه لينفعه بالتفضّل[2]، وليعرِّضه للثواب[3]، وإن كان المعلوم أن إيلامه مصلحة له أو لغيره فلا بدَّ من أن يخلقه لينفعه بالأعواض فيكون نافعًا من الوجوه الثلاثة؛ وإن كان تعريضه لِلعوَض[4] تابعًا لتكليفه أو تكليف غيره، فلا يستقلّ بنفسه؛ كاستقلال الوجهين الآخرين.

وقد دللنا من قبل على أن يحسُن منه أن يخلقه لينفعه تفضّلًا، فلا وجه لإعادته، وسنذكر وجه الحكمة في الآلام[5] من بعد.

وقد ثبت أن الواحد منّا يحسُن منه أن يعرِّض غيره للمراتب العالية؛ بأن يمكِّنه ممّا يصل به إليه فذلك في بابه بمنزلة إيصال نفس المنفعة إليه؛ بل ربما يكون أعظم في النعمة. وثبت أن الثواب مستحقّ على وجه التعظيم والتبجيل، ولا يحسُن فعله إلّا بأن يكون مستحقًّا، فإذا أراد تعالى وصول المكلَّف إلى هذه المنزلة حَسُن منه أن يعرِّضه لما به يصل إليها، وليس ذلك إلّا بالتكليف.

[شُـبهة]

وليس لأحد أن يقول: إذا لم يكن للثواب أصل في الشاهد من جنسه، فمن أين أن هـٰهنا ثوابًا مستحقًّا على الأعمال؛ وذلك لأن المدح والتعظيم قد

---

(١) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٠٢ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٨٦ من هذا الجزء.
(٤) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.
(٥) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٠٦ من هذا الجزء.

ثبت استحقاقهما في الشاهد على فِعل الواجب والإحسان، فغير ممتنع أن يُتوصَّل بهما إلى معرفة صفة الثواب. فأمّا أصل الثواب فإنما نعلمه بأنه قد ثبت كونه تعالى حكيمًا، ولا يجوز مع ذلك أن يلزم المكلّف الشاقّ إلا لينفعه بنفع لا يحسُن الابتداء به، وإلا كان الإلزام عبثًا، والذي لا يحسن الابتداء به لا بدَّ من أن يكون مستحِقًّا. ولا يجوز أن يكون هو المدح فقط؛ لأنه لا يحسن إلزام الشاقّ لأجله، فيجب أن يكون منفعة، ويجب كونها دائمة خالصة من الشوائب؛ على ما نبيِّنه في باب الوعيد. فإذا ثبت ذلك صحَّ أن يثبت الثواب. ولا يجب أن يثبت الشيء إلَّا بعد أن يكون له نظير في الشاهد. فأمّا إذا كان طريق إثباته خلاف هذا فغير ممتنع أن يثبت بدليله، وإن لم يثبت له في الشاهد نظير. ومتى صحَّ استحقاق النعيم الدائم بالعبادة، حَسُن منه تعالى أن يُلزِمها المكلَّف، مُعَرِّضًا له بها لهذه المنزلة.

[شُبهة على ما ذكره شيوخ القاضي]

فإن قيل: خبِّرونا، أتقولون إنه تعالى يخلق المكلّف في الابتداء لينفعه بالتكليف، أو يجعله بالصفة التي يكلف معها، لينفعه بالتكليف فإن قلتم: إنه يخلقه لينفعه بما يصل بالتكليف إليه فقد علمتم أن خَلْقه إيّاه إذا لم يصحّ أن يتعرَّض للثواب متى لم يجعله بصفة المكلّف فإرادته عند خلقه أن يصل إلى الثواب لا وجه له. ولو جاز أن يريد بخلقه التعريض للثواب، وإن لم يجعله بصفة المكلّف، لجاز أن يريد أن ينفعه بخلقه إياه على صفة المكلّف دون خلقه إياه حيًا، وإن لم يجعله حيًا. وإن قلتم: إنه إنما يريد بتعرّضه للثواب أن ينفعه على هذا الوجه بجعله إياه على صفة المكلّف دون خلقه إيّاه حيًا فلا وجه لما قدّمتموه وذكره الشيوخ في الكتب من أنه تعالى يخلق المكلّف ويخترعه لينفعه من الوجوه الثلاثة.

قيل له: إنه تعالى إذا علم أنه سيكلِّفه من بعد فإنه يخلقه لينفعه تفضّلًا وعلى جهة التكليف، وإن كان متى جعله بصفة المكلَّف فلا بدَّ من أن يريد منه فِعْل ما يصل به إلى الثواب، وتكون هذه الإرادة الثانية منه بنفسها تكليفًا؛ لأنها تقوم مقام الأمر والإلزام، مع تقدّم كون المكلَّف عاقلًا ممكَّنًا الأولى هي إرادة لأن ينفعه بالتكليف، وإذا كانت إحداهما غير الأخرى لم يمتنع حصول إحداهما

عند الاختراع والثانية عند جعل المكلّف بالصفات المخصوصة التي معها يحسُن تكليفه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا كان تعالى متى أراد بخلقه أن ينفعه من جهة واحدة حَسُن خلقه واختراعه، فمن أين أنه يريد أن يخترعه لينفعه من الوجوه الثلاثة؟

قيل له: إنه إذا صحَّ أن ينتفع من الوجوه الثلاثة، فلو خلقه تعالى لينفعه من بعضها لكان في حكم العابِث بخَلقه له على الوجه الذي يصحّ أن ينتفع بالوجهين الآخرين. فلذلك قلنا: إنه تعالى إذا صحَّ أن يخلق الجماد، ويريد بخَلْقه إيّاه أن يَنتفع به، ويُعتبَر، فخلْقه إيّاه على أحد الوجهين يقبح؛ لأنه في حكم العابِث من حيث خلَقه على الوجه الآخر. يبيِّن ذلك أنه لو خلقه[1] ولمّا يجعله بصفة المكلّف لصحَّ أن ينتفع به على وجه التفضّل، فإذا جعله بصفة المكلَّف اقتضى ذلك صحَّة انتفاعه على جهة التكليف، فلو لم يُرِد أن ينفعه من هذا الوجه لكان هذا الفعل الثاني عبثًا، وكذلك لو آلمه ولم يُرِد التعويض لكان في حكم العابث، فصار ما ذكرناه يبيِّن أن إرادته لأن ينفعه بالوجوه الثلاثة ترجع في الحقيقة إلى أفعال لا إلى فعل واحد، وإن كان يخلقه ابتداء للوجوه الثلاثة.

[شُــبهة]

فإن قيل: فهلَّا قلتم: إنه تعالى متى خلق الخَلْق لينفعه تفضّلًا، وصحَّ أن يخلقه، ويكلّفه فيجب أن يكون عابثًا بخلقه على وجه دون وجه.

قيل له: متى لم يجعله بصفة المكلّف، ولم يكن هذا هو المعلوم من حاله، لم يصحّ أن ينتفع على جهة التكليف. ولو أراد تعالى أن ينفعه على هذا الوجه لكانت إرادته قبيحة، وإنما يحسُن متى أراد ذلك وصحَّ الانتفاع على الوجه الذي أراده. فأمّا إذا لم يصحّ ذلك فلا وجه لهذه الإرادة؛ لأنها بمنزلة تكليف ما لا يُطاق في القُبْح. فلذلك قلنا: إنه تعالى وإن خلق الأجسام وغيرها

---

(١) أي الحي.

في الآخرة، فإنه لا يحسُن منه أن يريد الانتفاع بها من جهة الاعتبار والاستدلال؛ لأن ذلك متعذِّر في الآخرة، لحصول العلم الضروريّ لهم، وإن كان في دار الدنيا لَمّا كان الانتفاع يصحّ بالجسم من الوجهين، حَسُن أن يريده تعالى على كِلا الوجهين.

يبيِّن ذلك أنه إذا لم يصحّ أن ينتفع من الوجهين جميعًا، صار القديم تعالى غير فاعل له على أحد الوجهين، فيصير بمنزلة ما لم يخلقه من الأفعال، فإذا كان ما هذا حاله لا ينسب فيه إلى العبث، فكذلك ما خلقه ولم يصحّ أن ينتفع به من وجهين. فأمّا إذا صحَّ أن ينتفع من كِلا الوجهين فلو لم يُرِد أن ينفعه منهما لكان بمنزلة أن يفعل فعلًا ولا غرض في فعله، في كونه عابثًا، تعالى الله عن ذلك.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن يحسُن منه أن يخلق تعالى جميع الأحياء لينفعهم بالتفضّل فقط، ولا يجعلهم بصفة المكلَّف.

قيل له: إن ذلك جائز عندنا؛ لأنه يحسُن منه تعالى أن يبتدىء الخلق في الجنة، وأن يخلقهم بصفة البهائم، أو بصفة العقلاء الذين لا يحسُن تكليفهم للإلجاء، وما يَجري مجراه.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب أن يحسُن منه تعالى الإهمال والإمراج[1]، وألّا يُظهِر نِعَمه بالشكر اللازم للمُنعَم عليه، وهذا ممّا لا يحسُن من الحكيم.

قيل له: إنّا سنبيِّن أن الإمراج والإهمال يقبحان؛ لأن المهمَل قد صار بالصفة التي يجب أن يكلّف، فمتى لم يكلّف والحال هذه كان مُمْرَجًا مهملًا، وليس كذلك حال من يصِر بصفة المكلّف؛ لأن هذا الوجه لا يصحّ فيه. وسنشرح القول في ذلك من بعد.

---

(١) أي الإهمال، من قولهم: أمرج الدابة. تركها تذهب حيث شاءت.

[شُـبهة]

فإن قال: فيجب أن يحسُن منه تعالى أن يخلق جميع الأحياء مكلَّفين؛ لِمَا في ذلك من تعريضه إيّاهم للمنافع العظيمة. قيل له: قد كان ذلك جائزًا حسنًا لو فعله تعالى وإنما يقبح ذلك إذا عرض فيه ما يقتضي كونه مفسدة. وأمّا مع زوال ذلك فهو حسن.

[شُـبهة]

فإن قال: أفيحسن منه تعالى أن يخلق جميع الأجسام بصفة المكلَّف، حتى لا يخلق مع المكلَّف شيئًا من الجمادات؟ قيل له: إذا لم يتعلَّق تكليف المكلَّف بالحاجة إلى الجماد البَتَّة، وصحَّ كونه مُزَاح العِلّة في جميع الوجوه، مع عدمه[1]، فيجب أن يحسُن ذلك؛ لأن الدلالة قد دلّت على صحَّة كونه ممكنًا بكل وجوه التمكّن عاقلًا، وإن لم يكن هناك ما يستقر عليه أو يُبطله. فأمَّا إذاجرى التكليف على ما نجده فلا بدَّ من أجسام غير حَيّة ليتمكَّن معها من أداء العبادة أو بعضها، وليس لأحد أن يقول: أليس في جملة ما يشتهيه الحيّ ما لا بدَّ من كونه جمادًا نحو المأكول وغيره، وذلك لأنه كان لا يمتنع أن يجعل تعالى شهوة جميع الأحياء في النظر والشمّ والسماع، وكل ذلك مما لا يُوجِب ثبوت الجماد مع الحيّ، لكنه لا بدَّ من خلق ما لا يتمّ كونه حيًا إلَّا معه؛ كالنَّفَس الذي موادّه الهواء. ومتى خُلقت له حاسَّة العين فلا بدَّ من شعاع تتكامل به الحاسّة. ولا بدَّ من دم وعظم وما شاكلهما. فأمَّا أن يجب وجود الجمادات كالسماء والأرض وغيرهما فبعيد إلا إذا تعلَّقت المصلحة بهما أو التكليف.

[شُـبهة]

فإن قيل: كيف يحسُن منه تعالى أن يكلِّف الحيَّ مع علمه بأنه يُعطَب، ويهلك ولا يقبل ما كُلِّفه، ويُسيء اختيار نفسه ويَنْحَس حظَّها، ويُقدِم على الكفر المؤدّي إلى العذاب الدائم، ويقتطعه تعالى بذلك عن التفضّل عليه دائمًا.

---

(١) أي عدم الجماد.

قيل له إن القصد أن نبيِّن أولًا حُسْن التكليف، فمتى ثبت حُسنه إذا كان المعلوم أن المكلَّف يؤمن، فقد تمَّ المراد، ثم نبيِّن من بعد حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر، ووجه الحكمة فيه وذلك يُزيل القَدْح بما أورده.

ذكر مسائلهم في هذا الباب

[١ ـ] سؤال

أحد ما تعلَّقوا به قولهم: إنه تعالى لو كلَّف لكان قد أحوج، وأضرَّ بالمُكَلَّف، وإن جعل له السبيل إلى إزالة ذلك فهذا يقبح من الحكيم، كما يقبح منه أن يجرح ثم يُداوَى، ويُطرَح في البحر ثم ينجَّى من الغرق. وهذا بعيد، لِما بيَّنَّاه من قبل من أن التعريض في حكم إيصال نفس النفع إليه في الحُسْن، وبيَّنَّاه بالشاهد؛ لأنه يحسُن من الواحد منّا تعريض غيره للأمور الشاقَّات؛ للولايات والمراتب وغيرهما. فإذا صحَّ ذلك بَطُل ما قاله؛ وليس الثواب مما يُزال به الضرر، لكنه يُستحَقّ على المشقّة إذا وقع على بعض الوجوه، فإذا حَسُن من الواحد منّا تحمّل المشاقّ للمنافع العظيمة، مع الاستغناء عنها بغيرها، حَسُن منه تعالى أن يكلِّف لهذه البغية. وقد ثبت أيضًا في الشاهد أن مَن خُيِّر بين التفضّل المبتدأ اليسير، وبين التعريض لمشقّة منقطعة لمنافع عظيمة دائمة، لا يُؤثِر إلا الثاني دون الأول، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإنما قبح من الواحد منّا أن يُغرِّق ليُنجي، لأن التغريق ليس هو المقتضى لصحة الإحسان بالإنجاء، فهو مُوجِب للضرر، وذلك يقبح فِعله وإن حَسُن بعد وجوده التخلص، وليس كذلك حال التكليف: فالتعلّق بما قاله بعيد.

[٢ ـ] سؤال

وأحد ما ذكروه أن التكليف لو حَسُن لكان إنما يحسُن، لأنه يؤدِّي إلى استحقاق الثواب، والثواب لا يُستحق بأن يفعل الفاعلُ ما لزمه ووجب عليه، كما لا يستحقّ الشكر بذلك، وإنما يستحقّه بالفعل الذي بمثله يُستحقّ الشكر. ولو كلَّفه تعالى لوجب أن يقرِّر في عقله وجوب الواجبات، ولا يصحّ أن يستحق بفعله الثواب. وفي هذا إبطال حكمة التكليف، وإيجاب حكم الابتداء بالتفضّل. وهذا باطل؛ لأن وجوب الواجب لو أثّر في استحقاق الثواب به

لوجب أن يؤثِّر في استحقاق المدح به. ولو كان من حيث لا يستحق به الشكر يجب ألَّا يُستحقّ به الثواب لوجب ألَّا يستحق به المدح والتعظيم؛ لهذه العلّة، وفساد ذلك يبيِّن بُطلان ما قاله. وإنما لم يستحق الشكر بالواجب المخصوص، لأن الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع مقارنة ضرب من التعظيم له، وما يفعله الفاعل من الواجب لا يحسُن ذلك فيه، وليس كذلك حال الثواب؛ لأنه مستحقّ بالواجب كاستحقاق التعظيم، ولذلك يستحق الواحد منّا على الواجب الذي يخصّه المدح، ولا يستحق الشكر إلَّا على ما يتعدّى إلى غيره من النِّعَم، ولذلك لا يستحق الشكر على نفسه من حيث نَيل الملاذ، وإن كان متى ألَذّ غيره لذّة خالصة يستحقّ عليه الشكر، وإنما قلنا فيما يفعله القديم تعالى وغيره من الواجبات: إنه يستحقّ عليه الشكر كما يستحق عليه المدح؛ من حيث كان متفضِّلًا بما هو كالسبب له، فصار كأنه متفضِّل به، وليس كذلك ما يجب على أحدنا، كوجوب الدَّيْن والمصالح وغيرهما لأنه ليس بتفضّل ولا له سبب فيتفضَّل به، فلا يستحقّ الشكر عليه. وإن استحق المُوجِب علينا الشكر من حيث إنه تفضّل بالإيجاب على وجه مخصوص.

فإن قيل: لو كان الثواب يُستحقّ بالواجب، لاستحال وجود الواجب على مَن يستحيل عليه الثواب كالقديم تعالى، وفي صحّة وجوب الواجبات عليه مع استحالة المنافع عليه دلالة على صحة ما ذكرناه.

قيل له: إن استحقاق الثواب لا يتبع كون الواجب واجبًا، ولذلك يستحقّ الثواب على ما ليس بواجب، كالمُرَغَّب فيه، وإنما يتبع كونه واجبًا أو قُرْبة إذا لحق فاعله للعلَّة مشقة، وإن كان طريق العلم باستحقاق الثواب هو علمنا بأن الحكيم إذا أوجب ما على الفاعل فيه مشقّة فلا بدَّ من ثواب مستحقّ به، وإلا قبح منه الإيجاب، وذلك يصحّح كون الفعل واجبًا على مَن يستحيل أن يستحق الثواب، كما لو فعل أحدنا الواجب ولا يلحقه بفعله مشقة لا يستحق المدح ولا يستحق الثواب.

وقد بيَّنّا من قبل أن استحقاق الثواب وغيره بالفعل لا يرجع إلى جنسه، ويصحّ حصول المنع فيه فلا يمتنع حصول الواجب ممَّن لا يستحق به الثواب

إذا لم يصحّ وقوعه منه على الوجه الذي يستحق الثواب به. فأمَّا المدح فإنما وجب تساوي جميع الواجبات فيه، لأنه يتبع كون الفعل واجبًا أو ندبًا. أو تفضّلًا لحق الفاعل بفعله مشقة أو لم يلحق. فلذلك يستحق تعالى المدح كما يستحقه الواحد منّا وإن لم يصحّ أن يستحق الثواب لما بيَّنَّاه.

وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه.

[٣ ـ] سؤال

وأحد ما قيل في ذلك أنه قد ثبت في الشاهد قبح إلزام العاقل الفعل الشاقّ إلَّا برِضاه، عظُمَت المنافع التي يستحقّ بها أو قلّت، ومتى كان راضيًا بذلك حَسُن إلزامه، قلّت المنافع أو كثرت، فقد صار حُسْن الإلزام يتبع رِضا مَن يُكلَّف ذلك، ولا يتبع ما يستحقّ به من المنافع، فإذا صحَّ ذلك فيجب أن يقبح منه تعالى التكليف، من حيث يقتضي ثبوته إلزام الأمور الشاقّة من غير رِضا، وهذا قبيح كما ذكرناه.

وهذا باطل؛ لأنه قد يحسُن من الواحد منّا أن يفعل بالغير ما يُلزمه عنده الفعل، وإن لم يَرْضَ بذلك، نحو ما ينبّهه على ردّ ما يلزمه من الوديعة، وقضاء ما يلزمه من الدَّيْن لمَّا كان ما ينبّهه عليه إنما يجب عليه لمنافعه، لا لمنافع المنبِّه، فلذلك يحسن من القديم تعالى أن يُوجِب في العقل الأفعال لمنافع العبد، بأن يعرِّفه حال هذه الأفعال واختصاصها بالصفات التي يلزمه فعلُها. فإذا صحَّ ذلك لم يعتدّ فيه برِضاه. وفارق حاله حال ما يلزم غيره بأمر الأفعال الشاقّة لمنافعنا؛ لأن ذلك يجري مجرى المعوّضات التي يجب أن يعتبر فيها التراضي.

وليس لأحد أن يقول: إنما يحسن من أحدنا تنبيه الغير على الواجب؛ لأنه لا يكون مُوجِبًا عليه الفعل بهذا التنبيه، من حيث يَعرف بعقله وجوب ذلك عليه عند التنبيه، فيعود الحال فيه إلى أن الموجب لذلك عليه هو فعل الفاعل؛ وليس كذلك حال القديم تعالى لو كُلِّف؛ لأنه يكون هو المُوجِب دون غيره.

وذلك لأن القديم تعالى يعرِّف حال الواجب، إمّا باضطرار، وإما بنصب الأدِلَّة. ولمكان التعريف يجب على المكلَّف؛ لأن الواجب يجب بإيجاب

موجِب يفعل إيجابه، أو يفعل علّة تقتضي وجوبه. فالمنبِّه أيضًا إنما يفعل ما عنده يجب الواجب، لا أنه يُوجِبه عليه في الحقيقة، وإنما يجعل الإيجاب متعلّقًا بالتنبيه دون الفعل من حيث تقدّم الفعل ولا إيجاب، ومتى حصل التنبيه تبعه الإيجاب، فالحال فيهما إذًا لا يختلف.

ولذلك قلنا: إن سائر ما يُوجِبه القديم تعالى إنما يُضاف إيجابه إليه من حيث يعرِّف المكلّف صفة الواجب، فيكون لازمًا أو من حيث يدلُّه على ذلك.

وليس كذلك حال ما يوجبه أحدنا على غيره برضاه، لأن الإيجاب لا يتبع المعرفة بحال الفعل بل يتبع الشرط والقول، وهذا بمنزلة ما نقوله من أنه تعالى إذا أباح الشيء فإنما يعرِّف المكلّف حُسنه على وجه لو عرفه من دون إباحة القديم لكان مُباحًا له. وليس كذلك إباحة الواحد منّا غيره لدخول داره وأكل طعامه؛ لأن الإباحة تتبع في ذلك القول وما يجري مجراه.

على أن الواحد منّا لو تمكّن من إيجاب الفعل على غيره، على الحدّ الذي يُوجِبه القديم، لَحَسُن منه ذلك وإن لم يحصل الرِّضا، لكن ذلك متعذِّر من جهات:

منها أنه غير قادر على أن يعرِّف ويدلّ على الوجه الذي يفعله القديم تعالى.

ومنها أنه لا يتمكّن من إبانته على الوجه الذي يصحّ من القديم تعالى.

ومنها أنه لا يتمكّن من جعله على الصفات التي معها يستحقّ الثواب.

ولذلك قلنا: إن الواحد منّا لو قدر من التعويض على الآلام على الحدّ الذي يقدر عليه القديم تعالى لحَسُن منه فِعل ذلك بالبالغ، وإن لم يَرْضَ به على ما نبيِّنه من بعد.

على أن الواحد منّا إذا استأجر غيره ليعمل عملًا فليس هو المُلزِم في الحقيقة، بل المستأجِر هو الذي ألزم نفسه ذلك على وجه مخصوص. ولذلك تختلف شروط إلزامه ذلك، وتختلف أحكامه. وفيه ما يتغيّر بالشرع، وفيه ما لا

يتغيَّر، وفيه ما يصحّ الفسخ فيه، وفيه خلافه، فإذا صحَّ ذلك لم يمكن حمل إيجاب القديم تعالى الأفعال وسائر التكاليف عليه، وجعله أصلًا له.

هذا لو ثبت أن هذه الأمور تجِب من جهة الفعل بالقول والشرط، فكيف والأقرب أن هذا القول من الشاهد بمنزلة الوعد والهبة التي لم يتبعها القبض في أن له من بعد الامتناع من العمل. وإنما يلزم في كثير من هذه العقود الإنمام والمضيّ عليه بالشرع.

وهذه الجملة تُبطِل ما سأل عنه.

[٤ ـ] سؤال

وأحد ما قالوه أن التكليف لو حَسُن لحَسُن منه تعالى العقاب الدائم إذا لم يفعل المكلّف ما لزمه؛ كما يحسُن الثواب الدائم إذا أطاع. وقد علمنا قبح العقاب من الله تعالى؛ لأن الإضرار بالغير لا يحسُن إلا لمنفعة أو دفع مَضَرَّة في الشاهد، ومتى عُدِما قبح.

ولا يحسُن أيضًا من أحدنا الإضرار بالغير إلا إذا كان له فيه منفعة، فأمّا إذا عَرِي من ذلك فيه وفي المضرور فيجب قبحه لا محالة، وفي قبح ذلك وجوب قبح التكليف أصلًا.

وهذا غلط؛ لأنه يحسُن في الشاهد ذمّ فاعل القبيح والمُخِلّ بالواجب وإن غمّه ذلك وساءه من غير نفع له فيه، ولا للمذموم، بل لأنه مستحَقّ فقط، فيجب أن يحسُن العقاب لهذه العلّة. وإذا لم يكن للعقاب أصل من جنسه في الشاهد فيجب حمله على الذمّ، على ما بيَّنّاه في شهوة القبيح من قبل. ونحن نبيِّن من بعد استحقاق العقاب وحُسْن فِعله، وأنه يُستحقّ دائمًا في باب الوعيد، وذلك يُسقِط ما تعلّق به هذا السائل.

[٥ ـ] سؤال

قالوا: لو حَسُن منه تعالى التكليف، لوجب أن يستحقّ المكلَّف العقاب إذا عصي؛ كما يستحقّ الثواب إذا أطاع، ولو كان كذلك لوجب أن يكون تعالى معاقِبًا له بأنه لم ينفع نفسه، من حيث علم أنه إنما يكلِّف المكلّف لينفعه فلو

عاقبه إذا لم يطع صار كأنه قال له: انفع نفسك بالطاعة وإذا أنت لم تنتفع بذلك عاقبتك عقابًا دائمًا، وهذا قبيح في الشاهد؛ لأن مَن عرَّضناه لمنفعة لا يحسُن منّا أن نُضِرّ به إذا لم يتعرَّض لتلك المنفعة.

وهذا غلط؛ لأن العقاب لا يستحقّه المكلّف بألا يتعرَّض للمنفعة، وإنما يستحقه لأنه يفعل القبيح أو يخِلّ بالواجب، وقد ثبت أن الذَّم يُستحق في الشاهد على هذين الوجهين، وإن أضرَّ ذلك بالمذموم، لا لأنه لم ينفع نفسه، لكن لإقدامه على القبيح. فكذلك القول في العقاب؛ لأنه إنما يستحقه المكلّف من حيث فعل قبيحًا، أو لم يفعل الواجب في عقله.

وقد ثبت في الشاهد أن مَن ردّ العطية والهِبة لا يستحق الذّمّ وإن لم ينفع نفسه، ومَن فعل قبيحًا يستحق الذّمّ وإن انتفع به عاجلًا. وذلك يبيِّن أنه لا معتبر في استحقاقه بألّا ينفع نفسه في الشاهد، وأنه إنما يستحق من الوجه الذي بيَّنَّاه.

فكذلك القول في القديم تعالى: أنه يحسُن أن يعاقب المكلّف، لا لأنه لم ينفع نفسه، لكن لإقدامه على القبيح وإخلاله بالواجب.

وقد ثبت أن الواحد منّا يَحسُن منه تقديم الطعام إلى الجائع لينفعه به، وإن كان متى ترك أن ينتفع به وأدّاه هذا الترك إلى مَضَرَّة عظيمة فقد لحقه مَضَرَّة، واستحق مع ذلك الذّم، ولا يوجِب ذلك أن يكون سبب المَضَرَّة والذّم أنه لم ينفع نفسه، بل سببهما أنه أقدَم على القبيح بهذا الترك، واستحق من العقلاء الذّم.

فكذلك القول فيما قدّمناه.

[٦ ـ] سؤال

قالوا: كيف يحسُن تعريض المكلّف للمنافع بالأمر الذي يصل بتركه وضدّه إلى المضارّ الدائمة، وهل هذا إلا نقض الشاهد؛ لأن الواحد منّا لو عرَّض غيره ببعض الأفعال لمنفعة عظيمة، مع العلم بأنه يصل بتركه وخلافه إلى المضادّ ألم يقبح ويخرج المعرِّض من أن يكون حكيمًا منعمًا فكذلك القول في التكليف.

وهذا بعيد، وذلك لأنّا في الشاهد لا يصحّ أن نعرّض لمنفعة دائمة؛ من حيث كان الانتفاع الواصل من جهتنا لا يصحّح كونها دائمة، ولأن المنفعة التي نعرضها له إنما تكون في هذه الدار المنقطعة، فإذا صحَّ ذلك لم يحسُن أن نعرّضه لمنفعة، مع علمنا بأنه يستحقّ بتركه المضارّ الدائمة أو الزائدة على قدر المنفعة التي نعرضه لها. وليس كذلك حال التكليف؛ لأنه تعالى يُعرّض به لمنفعة دائمة، فلا يمتنع أن يستحقّ بتركه وخلافه العقاب الدائم.

وبعد، فإن السائل اعتمد في سؤاله على دعوى؛ لأنه يحسن عندنا ما ادّعى قبحه من التعريض لمنفعة عظيمة ببعض الأفعال، وإن علم من حال المعرَّض أنه متى تركه استحق المضار الدائمة أو المنقطعة فإذا كان الخلاف فيه لم يصحّ الاعتراض عليه بالدعوى.

ولا فرق بين ما قاله، وبين القول بأن التعريض للمنفعة الدائمة أو العظيمة المنقطعة لا يحسن في الفعل الذي تركه وخلافه يؤدّي إلى مضرَّة أصلها وإنما يحسُن متى أدّى فعله إلى المنفعة وتركه إلى فوتها فقط. ولا فرق بين هذا القول وبين القول بأن المشقّة إذا أدّت إلى منافع عظيمة تقبح، وفساد ذلك معلوم باضطرار.

على أنه قد ثبت في الشاهد أن إرشاد الضالّ، والتنبيه على الواجب يحسُن منّا، وإن علم من حال مَن أرشدناه ونبّهناه أنه إذا ترك ذلك أو أخلَّ به يستحقّ الذّم الدائم، فإذا لم يُوجِب ذلك قبح الإرشاد فكذلك لا يُوجِب ما قالوه قبح التكليف؛ لأن دوام العقاب لو اقتضى قبح التكليف لكان دوام الذمّ يقتضي قبح الإرشاد والتنبيه على الإنصاف وغيره من الواجبات.

وإنما يقبح في الشاهد أن يعرّض الغير لمنفعة، ويعلم مع ذلك أنه متى خالف يُضِرّ به؛ لأن الضرر لا يستحق على ترك التعرّض للمنافع إذا لم يكن التعرّض لها واجبًا، ولذلك لم يفترق الحال بين يسير الضرر وكثيره، فلا يصحَ أن يجعل ذلك أصلًا للتكليف؛ لأن ترك ما كُلِّفه الإنسان قد يكون قبيحًا، وقد يكون المكلّف بألّا يفعله محلًا بالواجب؛ ومن حق هذين الوجهين أن يستحق بهما المضارّ كما يستحق بهما الذّم.

على أن هذا لو قدح في حُسْن التكليف، لكان إنما يقدح في حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يعصى ويكفر؛ لأن الممتثل لِما كُلِّف لا يستحق العقاب والمعلوم من حاله أنه يصل إلى ما عرض له.

وقَصْدنا في هذا الموضع بيان أصل وجه الحكمة في أصل التكليف. فإذا زال القدح بما قاله فيه فسنبيِّن من بعد الجواب عن ذلك عند الكلام في تكليف مَن يعلم أنه يكفر.

[٧ ـ] سؤال

قالوا: إذا كان تعالى قادرًا على الإنعام بالتفضّل الدائم من دون أن يكلّف وكان التكليف يتضمن الخطر والضرر؛ لأنه كما يجوز للمكلّف أن يصل إلى الثواب باختيار ما كُلِّف، فقد يجوز أن يعصى ويكفر لبعض الأسباب، فيستحقّ العقاب الدائم، فكيف يحسن أن يُعدل به عن النعيم المقطوع به الذي لا يقتضي غَرَرًا إلى ما يتضمَّن ذلك! أوَ ليس الواحد منّا إذا أمكنه أن يُنعِم على ولده بما لا يتضمن الغرر، ويعلم وصوله إليه، قبح أن يعدل به عن ذلك إلى غيره مما يتضمن الغرر، ويكون وصوله إليه على وجلٍ! فهلًا حكمتم بمثله في التكليف.

وهذا غلط؛ لأن النفع المتيقَّن قد يترك في الشاهد لنفع مشكوك فيه إذا كان أعظم منه. وقد يعدل الواحد عن الراحة إلى المشقَّة، يطلب بها منافع هو من الوصول إليها على وَجَل.

ولولا صحَّة ما بيَّنَّاه لم يحسن من الإنسان التجارات والعلاجات وما شاكلهما. فإذا صحَّ ذلك فما الذي ينكَر أن يحسن بمن يعرِّض غيره لمنفعة أن يعدل به من نفع يسير إلى نفع عظيم يصل إليه بمشقَّة، مع علمنا بحُسْن اختيار ذلك من العقلاء في الشاهد. وكون المنفعة مشكوكًا في حصولها لا يؤثّر، كما لا يؤثّر في حُسْن تعرّض العاقل لها بالأمور الشاقّة، والعدول عن الراحة إليها. فكذلك لا يؤثِّر في حُسْن اختياره تعالى ذلك للمكلّف.

وبعد، فإن التعريض للنفع قد يحسُن إذا علم المعرِّض الوصول إليه قطعًا، وإن شكَّ المعرَّض في ذلك. بل قد يحسن ذلك بمَن لا عقل له، فلا

مُعتَبَر إذًا بشكّه إذا كان المعرِّض عالِمًا. ولذلك يحسن من الوالد أن يعرِّض ولده الصغير للمنافع، وإن لم يكن بحيث يعلم وصوله إلى ذلك. وإذا لم يكن بفعل المكلف اعتبار فيجب أن يحسن التكليف، وإن كان المكلَّف على خطر من وصوله إلى الثواب.

هذا لو لم يكن في كونه شاكًا في ذلك لطف، فأمَّا إذا كان حصوله بهذه الصفة ممّا به يتكامل التكليف لأنه لو علم أنه يطيع ويبقى لكان كالإغراء بالمعاصي أو في حكم الإلجاء إلى الطاعة فيجب ألَّا يحسُن التكليف إلَّا على هذا الوجه.

على أن ذلك إن قدح فإنما يقدح في تكليف مَن يعلم أنه يكفر، ونحن نبيِّن القول في ذلك من بعد. فأمَّا الوالد فإنه لا يمتنع أن يعدل بابنه عن منفعة مبتدأة إلى أن يعرِّضه لمنافع عظيمة مع الشك في الوصول إليها، وذلك مما يستحبّه العقلاء دائمًا في أنفسهم وأولادهم، فبأن يجعل ذلك دلالة على ما نقوله أولى من أن يعترض به على قولنا.

[٨ ـ] سؤال

قالوا: إذا ثبت قبح تكليف الواحد منّا غيره الأفعال من غير أُجرة معجَّلة، وثبت أيضًا أنه يقبح أن يكلف على وجه الجبر، وعلى وجه يعلم أنه يلحقه المضرّة بألا يفعل ما كلَّفناه، أو بأن نضربه نحن، فيجب أن يقبح ذلك منه تعالى. ومتى لم تلحقوا الغائب بالشاهد أبطلتم الأصل المعتمد في إبطال قول المجبرة في أن ما يقبح منّا لا يقبح مثلُه من الله تعالى.

وهذا غلط؛ لأن التكليف إنما يحسن متى كان للفعل صفة الواجب والندب ليصحّ أن يستحقّ به الثواب. ولذلك لا يحسُن منه تعالى أن يكلّف زيدًا القيام والقعود؛ كما يكلِّف ردّ الوديعة والإنصاف وشكر المُنعِم، متى لم يكن فيهما مصلحة ولذلك اختلفت الشرائع بحسب المصالح. فإذا ثبت ما قلناه وكان الواحد منّا إذا كلّف غيره فإنما يكلِّفه ما لا يختصّ بهذه الصفة، ويجب أن يقبح تكليفه إيّاه كقبحه من القديم تعالى.

فأما إذا كلَّفه بناء دار لأُجرة معجّلة فإنه يحسُن؛ لما لهما فيه من المنفعة، وإن كان يجب أن يعتبر فيه الرِّضا، أو ما يقوم مقامه. فلذلك حَسُن، وأن تحسُن التجارة وغيرها.

والذي يجب أن يُجعَل أصلًا للتكليف ما ثبت أنه يحسُن من أحدنا تنبيه الغير على الواجبات من ردّ الوديعة، وشكر النعمة، وتخويفه مِن ترك النظر في معرفة الله أوَّلًا؛ لأن هذه الأمور تقتضي تعريفه ما يلزمه في عقله. وهكذا تكليف الله تعالى؛ لأنه إنما يكلّف بأن يعرِّف المكلّف بعقله أو ينصب الأدلّة على وجوب الواجبات عليه، إلى ما شاكلها. وذلك يبيِّن أنّا قد سوَّينا بين الغائب والشاهد فيما يحسُن ويقبح من التكليف. وفارق قولنا في ذلك ما يقوله المجبرة؛ لأنها حكما بحُسْن الشيء منه تعالى وبقبح مثله منّا، وإن وقعا على الوجه الذي يقتضي قبحهما. وقد بيَّنّا فساد قولهم في ذلك.

[٩ ـ] سؤال

قالوا: إذا لم يحسُن التكليف إلَّا للتمكين وخَلْق الشهوة، وكانت قدرة الطاعة هي القدرة على المعصية، وشهوة الحَسَن هي شهوة القبيح، وتعلّقهما بالقبيح يُوجِب قبحهما، فيجب قبح التكليف الذي لا يتمّ إلّا بهما.

وهذا فاسد؛ لأن القدرة تحسُن وإن تعلقت بالقبيح والحسَن، وكذلك الشهوة، كما يحسُن من الواحد منا التمكين بالآلة على وجه يحسُن، وإن صلحت الآلة للقبيح والحَسَن.

وقد بيَّنّا من قبل أن الشهوة حَسَنة، وإن تعلقت بالقبيح، وأنها مُفارِقة في هذا الباب للإرادة فلا وجه لإعادته.

هذا، على أن هذا القول يُوجِب قبح المبتدأ بالشهوة والتمكين، لأنهما لحُسنهما يتعلَّقان على هذ الوجه، كلِّف القادر المُشتهِي أم لم يكلّف؛ لأن البهائم هي قادرة مشتهِية كالمكلَّف. والقدرة والشهوة يجب فيهما ما ذكره لجنسهما، ولا يختلف حُكمهما فيه لاختلاف أحوال مَن اختصّا به. وقد دللنا على ذلك من حالهما وفي ذلك سقوط ما قاله.

فإن قال: إنما طعنت بذلك من حيث تدعو الشهوة إلى القبيح، فكان التكليف لا يتمّ إلا بأن يبعثه تعالى على القبيح، أو يُغريه بفعله؛ من حيث شهّاه إليه، ومكّنه من فِعله، فيجب القضاء بقبحه.

قيل له: إنه تعالى إذا عرَّفه ما عليه في الإقدام على القبيح من الضرر العظيم، ونهاه عن فِعله، ورغّبه في تركه، وألزمه إيَّاه، خرج من أن يكون باعثًا عليه، ومُغريًا به، وإنما يصلح أن يسأل عن ذلك في شهوة مَن ليس بمكلّف، فأمَّا شهوة المكلّف فيبعد القدح بذلك فيه؛ لأنه قد علم أن الواحد منّا إذا أعطى غيره الآلة التي تصلح للمنفعة والمضرَّة، وعرَّفه المضرَّة، ونهاه عن فِعلها، وتوعَّده عليها بالعقاب، لم يعتدَّ مُغريًا، ولا باعثًا على فعله.

فإن قال: فما قولكم في شهوة مَن ليس بمكلَّف؟ قيل له: إنها تحسُن متى كان المعلوم أنه لا يخطر بباله القبيح ولا يُقدِم عليه، ومتى أغناه بالحَسَن عن القبيح، ومتى ألجأه ألَّا يتناول القبيح؛ لأنها في هذه الوجوه تصير كأنها غير متعلّقة به. فأمّا إذا لم تكُن الحال هذه فإنما يخلقها تعالى فيمن ليس بمكلَّف لمصلحة المكلَّف؛ لأنه إذا تعبَّده بمنعها عن القبيح كان إلى أن يمتنع منه أقرب فيحسن لذلك، وإن كان البعث على الفعل والإغراء إنما يصحّان فيمن يعلم العواقب وما شاكلها، وأما البهائم وغيرها فذلك ممتنع.

[١٠ ـ] سؤال

قالوا: إذا صحَّ منه تعالى أن يبني المكلّف بِنْية معها لا يفعل القبيح، أو لا يصحّ منه، أو يجعله ممَّن لا تدعوه الدواعي إلى فعله، فيجب أن يقبح منه أن يصيّره بالصفة التي تدعوه الدواعي إلى إيجاد القبيح. فإذا لم يتمّ التكليف إلَّا بهذا الوجه وجب القول بقبحه.

وهذا فاسد، وذلك لأنه لا يجوز أن يبني تعالى المكلّف بنيّة لا يصحّ معها منه القبيح؛ لأن البني لا تختلف، ولو اختلفت لم تؤثّر في هذا الباب؛ لأن أبنية الحيوان مفترِقة، ولا يؤثّر اختلافها في أن القادر منها على الحَسَن يقدر على القبيح؛ من حيث ثبت أن القدرة لجنسِها يجب ذلك فيها، فكيف يصحّ أن

يقال: إنه تعالى يبنيه بنية لا يصحّ أن يفعل[١] القبيح، وحال القدرة والبنية ما قدّمناه. ومتى صيَّره بحيث لا يمكنه فعل القبيح بألَّا يقدّره، أو بأن يمنعه من فعل القبيح خرج من أن يكون مكلَّفًا أصلًا.

وما تقوَّله الجُهَّال في الملائكة من أنه تعالى بناهم بنية يُضطرّون معها إلى الطاعة، وإلى مفارقة القبيح، وأن غير ذلك لا يصحّ منهم فساقط؛ لأن هذه الصفة كالمضادّة للتكليف. فإذا ثبت كون الملائكة مكلَّفين فلا بدّ من أن تكون ممكَّنة من الحَسَن والقبيح، فلذلك قلنا: إنه تعالى لا بدّ من أن يخلق فيها الشهوة للقبيح والحسن، وإلا لم يحسُن تكليفها. وسنُشبع القول في ذلك من بعدُ.

فأمَّا حُسْن التكليف مع أنه تعالى يصحّ أن يجعله بحيث لا يُؤْثِر القبيح بأن يُلجئه أو يُغنيه بالحَسَن عن القبيح، فلا مطعن[٢] فيه؛ لأنه إنما يصحّ أن يكون تعريضًا للثواب العظيم متى فُقِد هذان الأمران، فأما مع حصول أحدهما فذلك متعذّر.

وقد بيَّنَّا أن التعريض للنفع العظيم يحسُن، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

[١١ ـ] سؤال

قالوا: إذا كان التكليف لا يتمّ إلَّا بأن يريد تعالى الإثابة قبل وقتها ووجودها، وقد بيَّنَّا أن العزم لا يصحّ، فيجب القول بقُبْح التكليف الذي لا يتمّ إلَّا به.

وهذا غلط؛ لأنّا لا نقول إن التكليف لا يتمّ إلَّا بإرادة الثواب؛ لأن التكليف هو تعريف المكلّف حال ما كُلِّف إذا جعله بالصفة التي معها يحسُن تكليفه، وإرادة ذلك الفعل منه، فمتى فعل تعالى ذلك، وعلم أنه سيُثيبه إذا أطاع، وكان قصده بذلك أن ينفعه بالتكاليف بعد، صَحَّ كونه مكلَّفًا وحَسُن

(١) أي يفعل معها.
(٢) كأنه يريد أن الجواب عنه سهل، فكأنه لا مطعن فيه.

التكليف، وإن لم يُرِد الإثابة؛ كما يصحّ من أحدنا أن يعرِّض غيره لمرتبة عالية ببعض الأفعال، وإن لم يُرِد حصول تلك المرتبة في الحال، بل متى أراد منه ما نعلم أنه إذا فعله وصل به إلى ذلك لكي يصل إليه فقد عرَّضه للمنفعة، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

وبعد فلو صحَّ ما سأل عنه لحَسُن منه تعالى إرادة الثواب في حال التكليف، وإن كان عزمًا؛ لأن العزم لا يقبح لأنه عزم، ولذلك قد يحسُن منّا فِعله على وجوه، وإنما حكمنا بقبحه منه تعالى لو وقع من حيث يكون عبثًا لا فائدة فيه، فإن حصل فيه فائدة، وهي أن التكليف لا يتمّ إلّا به فيجب حُسنه والقضاء بحُسن التكليف. وفي ذلك سقوط سؤاله.

[١٢ ـ] سؤال

قالوا: لو حَسُن التكليف لم يخلُ من أن يقدر تعالى على تكليف كل حيّ، وعلى جعل كل جماد حيًّا على صفة المكلَّف، وعلى خلق أجسام أُخَر يحييها ويكلِّفها، أوْ لا يقدر على ذلك. فإن قلتم: لا يقدر عليه وجب تعجيزه، وإخراجه من كونه قادرًا لنفسه، وإثبات مقدوراته محصورة، ومختصّة ببعض المحالّ دون بعض. وإن قلتم: يوصف بالقدرة على ذلك لزمكم أحد أمرين: إمّا أن يفعل ما يقدر عليه، وذلك بخلاف الوجود، ويؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له؛ وإما ألّا يفعل ذلك، فيلزم كونه بخيلًا ضنينًا مقصِّرًا في الجود، ويجب كونه مُحابيًا بأن كلَّف البعض دون البعض، مع استحالة الانتفاع عليه، ويجب كونه مقتصرًا في بعض من خلقه على التفضّل، مع جواز أن يكلِّفه، وهذا يُوجِب كونه عابثًا بأن لم يجعله على كل صفة ينتفع عليها، وينقض ذلك ما تعتمدونه في الإباحة؛ من أنه تعالى لا يجوز أن يمنع من الانتفاع بالمأكول ويقتصر به على الاعتبار فقط.

وهذا فاسد، لأنّا قد دللنا على أنه تعالى قادر على ما لا نهاية له من الإحسان وأعدادها فالصحيح أنه تعالى قادر على أن يجعل كل جماد مكلَّفًا، ويخلق من الأجسام ما لا حصر له، ويجعلها بصفة المكلَّف، لكن ذلك غير واجب عليه، لأنه متفضِّل بالتكليف، وابتداء الخلق للمنافع، فله أن يفعل ما

يتفضّل به، وله ألّا يفعله: وإنما لا يجوز أن يخلق الأحياء ويكلّفهم، ولا يخلق كثيرًا من الجمادات كرمًا لا يتمّ كون الحيّ حيًا إلّا معه. فأمّا ما عدا ذلك فغير ممتنع أن يجعله حيًا وبصفة المكلّف، وإن لم يجب ذلك على ما قدّمناه.

وكما يحسُن منه أن يخلق بعض الأحياء دون بعض، ويجعل بعض الأجسام حيّة دون بعض من حيث لم يتقدم ما يُوجِب عليه خلق الكلّ، فغير ممتنع أن يجعل بعضهم مكلّفًا دون بعض، ولا يوجِب ذلك كونه بخيلًا، لأن هذه الصفة تفيد الإخلال بالواجب، وقد بيّنّا أن التكليف غير واجب عليه.

ومتى أراد المُلزِم لنا كونه بخيلًا كونه مكلّفًا لبعض الأحياء مع صحّة كونه مكلّفًا له فقط فنحن مُجيبون له إلى ما طلب، وإن أبينا وصفه بالبُخْل من حيث يفيد في اللغة كونه مُخِلّا بالواجب تعالى الله عن ذلك.

وقد بيّنّا أن وصفه بأنه ضنين لا يجوز أصلًا؛ لاستحالة المنافع عليه، وبيّنّا أن الجود غير واجب على القادر عليه، فلا يمتنع ألّا يفعل تعالى ما لو فعله لكان جودًا وفضلًا وإحسانًا. وأمّا ما ذكره السائل؛ من أنه إذا لم يكلّف الحيّ أو لم يجعل الجماد حيًا مكلّفًا فقد اقتصر بخَلْقه على وجه دون وجه من المنافع، وهذا يقتضي كونه عابثًا، كما نقوله في باب الإباحة، فبعيد؛ لأنّا أوجبنا ذلك في الإباحة لمّا صحَّ الانتفاع بالمُباح من كِلا الوجهين، فلو منع تعالى من الانتفاع به على أحد الوجهين لكان ذلك عبثًا من أحد الوجهين، فأمّا إذا لم يجعله تعالى إلّا على وجه واحد مما يصحّ أن ينتفع عليه فغير واجب ذلك فيه؛ لأن العبث يختصّ المثبت دون المنتفي من الأفعال، وجهات الأفعال. ولذلك قلنا: إنه تعالى وإن لم يخلق الأجسام في الجنة ليعتبر بها فلا يجب كونه عابِثًا؛ لأن ذلك ممتنع مع زوال التكليف.

وأمّا قوله: يجب كونه تعالى مُحابيًا فقد بيّنّا أن المذهب لا يصحّ أن يفسد بالعبارات وبيّنّا أن مَن شاء منّا أن يصفه بالمُحاباة إن أراد بذلك أنه لم يفعل ما لو فعله كان متفضّلًا فذلك مما نعترف به، وإن أراد أنه لم يُسَوِّ بين سائر مَن تفضّل عليه في وجوه المنافع فذلك أيضًا مما نقول به. وإنما نمنع من وصفه تعالى بالمُحاباة؛ لأنه يفيد في اللغة الإفضال على جهة المقابلة والمكافأة،

وذلك لا يجوز عليه تعالى. وكل ذلك مُسقِط ما سأل عنه، ونُلزِم هذا السائل أن يجعل تعالى ما لا يتمّ كون الحيّ حيًا إلّا به: من عظم ودم وروح وغيرها حيًا، وجعله تعالى ذلك حيًا ينقض القول بأنه يخلق الحيَّ أصلًا. ومتى قالوا: لا يجب ذلك؛ لأن ما لا يتمّ كونه حيًا إلا به من الجمادات لمّا أخرج الحيَّ من كونه حيًا لم يجب أن يجعله حيًا، وليس كذلك حال غيره، لزمهم ألّا يكون تعالى بأن يجعل الحيّ حيًا دون دمه ونفسه بأولى من أن يجعلهما حيَّين دون الحيّ، لأنه كما يصحّ أن يحيا عند وجودهما فكذلك يصحّ كونهما حيَّين مع وجود جسمه بأن يجعل نصفه الدم والقُوَى.

ومتى قالوا: إنه تعالى مُخَيَّر في ذلك: إن شاء جعل هذا حيًا دون ذاك، وذاك دون هذا، من حيث كان متفضِّلًا، فقد لزمهم صحّة ما نقول من أنه إذ كان متفضِّلًا في الابتداء فيجب أن يحسُن منه تعالى أن يخلق بعض الأحياء دون بعض، أو يجعل بعضهم حيًا دون بعض.

ومتى لم يقل بذلك لزم أن يفعل تعالى ما لا يتناهى، وألّا يتقدَّم فعله في الوجود إلا وقتًا واحدًا، وسائر ما يلزم المخالف في الأصلح من وجوه الفساد على ما نشرحه من بعد.

[١٣ ـ] سؤال
[مقالة برغوث]

حُكِي عن برغوث(١) أنه قال: لا يمتنع أن يخلق الله تعالى الخلق لا لينفعهم، ولا ليضرّهم، ولا لوجه يخرج به من كونه عبثًا. ويحسُن أن يجعلهم بصفة المكلَّف ولا يكلِّفهم ويحسُن أن يكلِّفهم لا ليعرِّضهم للثواب.

وقال سائر المجبرة(٢): إنه تعالى خلقهم في الابتداء لينفع بعضهم، ويضرّ آخرين.

---

(١) محمد بن عيسى، الملقَّب ببرغوث. رأس الفرقة البرغوثية، وكان على مذهب النجّار في أكثر مذاهبه، وبذلك يكون برغوث من المعتزلة. (الفرق بين الفِرَق ص ١٢٦، ١٢٧؛ المِلَل والنِّحَل للشهرستاني ص ١٤٣).

(٢) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٥ من هذا الجزء.

وقد ثبت أن ذلك قبيح، وأنه تعالى لا يفعل القبيح، فلا يجوز أن يكلّف مَن يعلم أنه يكفر لكي يكفر، ولكي يُضرّ به. ولا يجوز أن يخلق الخَلْق لا لوجه يحسُن عليه؛ لأن العبث قبيح.

وقد بيَّنَّا بُطلان القول بأنه تعالى إذا كان حكيمًا لنفسه لم يزل، ولم يدخل في الحكمة بفعله، وأنه إذا لم يُشَرِّف ويُفْضل ويعزّ بأفعاله لم يصر حكيمًا بها، فيجب أن يحسُن منه الاختراع لا لغرض. وبسطنا القول في إبطال ذلك فلا وجه لإعادته.

فأمّا قولهم: إنما يقبح الفعل منّا لتجاوزنا فيه الحدّ والرَّسم، إلى ما شاكل ذلك فقد تقصَّينا بيان فساده في أول باب العدل.

فأمّا قولهم: إذا حَسُن منه تعالى أن يكلّف مع العلم بأن المُكَلَّف يكفر وإن قبح مثله في الشاهد جاز أن يخترعه ليُضِرّ به، ويحسُن منه ذلك، وإن قبح أمثاله في الشاهد، فسنبيّن فساده عند بيان حُسْن تكليف مَن يعلم الله من حاله أنه يكفر.

فأمّا قولهم: إذا جاز أن يفعل تعالى الحَسَن لا لنفع ولا لدفع مَضَرَّة، وإن قبيح منّا ذلك في الشاهد وعُدّ عبثًا، فهلَّا حَسُن منه الاختراع لغير غرض أو ليُضِرّ بالمخترع، فقد بيَّنَّا سقوطه من قبل، ودللنا على أن الحسن قد يُفعَل لحُسنه، وإن لم يكن فيه نفع ولا دفع مَضَرَّة.

وأمّا قولهم: إذا جاز أن يخالف الواحد منّا في صفات ذاته، وإن كان حيًا، فيكون مخالفًا للأجسام ويكون قادرًا لنفسه وغنِيًا لم يزل فهلَّا جاز أن يخالف حال فِعْلنا، فيحسُن منه ما يقبح مثلُه منّا، إلى غير ذلك من الأسوِلة المُشاكِلة لهذا السَّوَل، فقد بيَّنَّا سقوطه في أول باب العدل، ودللنا على أن جهة القبح متى حصلت في الفعل وجب قبحه، ولا يجوز أن يختلف باختلاف الفاعلين، وبيَّنَّا أن ما وجب كون الحيّ منّا جسمًا ومُثْبتًا لا يصحّ فيه تعالى، فيصحّ كونه عالِمًا قادرًا وإن تعالى عن كون الحيّ منّا جسمًا ومُثْبتًا[١] لا يصحّ فيه تعالى، فيصحّ كونه عالِمًا قارًا وإن تعالى عن كونه جسمًا مُثبتًا.

(١) أي أنه متحيّز في مكان.

واعلم أنهم ممَّا تطرَّقوا بالطعن فيما يتّصل بالتكليف إلى الطعن في التكليف، نحو طعنهم في الإعادة[١] وصحّتها أو حُسنها، وطعنهم في الاخترام والإماتة والفناء، وطعنهم في دوام الثواب وخلوصه من كل شائب، وطعنهم في دوام العقاب، وطعنهم في قولنا في الإنسان، وأنه غير الروح عند ذكر الإعادة وكيفيَّتها، وطعنهم في الشرائع، وفي وجه الحكمة في كثير مما خلق، إلى ما يتّصل بهذا الباب.

وإنما أخَّرنا القول فيه؛ لأنه يجيء في موضعه.

وربما طعنوا في التكليف بالمطاعن التي يُوردونها في تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وإنما أخّرنا ذكره لأن إيراده في موضعه أولى.

«الكلام في حُسْن تكليف مَن يعلم الله تعالى أنه يكفر»

فصل في أنه يصحّ إرادة ما يعلم المريد أنه لا يقع

قد بيَّنَّا في باب الإرادة أن الإرادة تتناول الشيء على طريقة الحدوث، وأن كل ما صحَّ عند المريد حدوثه أو حدوثه على بعض الوجوه يصحّ أن يريده.

وبيَّنَّا ذلك بأن ما اعتقد الواحد منّا استحالة حدوثه لا يجوز أن يريده، ومتى اعتقد صحة حدوثه صحَّ أن يريده على طريقة واحدة. فيجب لهذا الأصل صحة إرادة الواحد منّا من غيره إحداث الفعل، كان المعلوم أن يفعله، أو لا يختار فِعله.

[شُـــبهة]

فإن قال: إذا لم يصحّ تعلّق العلم بحدوث الشيء إلا والمعلوم أنه يحدث، فهلَّا قلتم بمثله في الإرادة؟

قيل له: إن العلم يتعلق بالشيء على ما هو به، فلا يصحّ أن يتعلق بحدوث الشيء إلَّا ويجب أن يحدث، وإلا انقلب جهلًا. وليس كذلك حال

(١) الإعادة: هو تجديد الخَلْق بعد الفناء إلى ما كان عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٣٥).

الإرادة؛ لأنها تتناول حدوث الشيء ولا تتعلّق به على ما هو به. وهي في بابها بمنزلة الاعتقاد الذي قد يتعلّق بالشيء على ما هو به وعلى ما ليس به؛ لأنها لا تكون إرادة بأن تقع على وجه مخصوص، فهي جنس الفعل كالاعتقاد فحملها عليه أولى من حملها على العلم.

ولذلك لا يفترق حال الإنسان فيما يجده من نفسه من كونه مُريدًا للشيء بين أن يحدث عنده أو لا يحدث، كما يجد العالِم من نفسه أن معلومه يجب أن يكون على ما علِمه.

وقد بيَّنَّا من قبل بُطلان قول المجبرة: إن إرادة كون ما لا يكون تَمَنٍّ وشهوة، فلا وجه لإعادته. ويجب أن تكون الإرادة في هذا الباب بمنزلة القدرة، فإذا لم يمتنع فيها أن تتعلّق بما المعلوم ألَّا يحدث إذا صحَّ حدوثه بها، فكذلك لا يمتنع مثله في الإرادة.

وقد دللنا على صحّة ذلك في القدرة؛ لأنّا قد بيَّنَّا من قبل أن القادر يقدر على ما يعلم أنه لا يكون وتقصَّينا القول فيه، فيجب مثله في الإرادة.

وبيَّنَّا في باب الإرادة أنه تعالى قد أراد من جميع المُكَلَّفين الطاعة والإيمان، وإن علم أن بعضهم يعصِي ولا يفعل ما أُريد منه. وكل ذلك يبيِّن صحّة ما قدّمناه.

ويدلّ على ذلك أن الواحد منّا قد يعلم نفسه مُريدًا من ولده الفعل، ثم ينكشف له في الثاني أن ذلك الفعل في الحال الذي أراده لم يوجد، كما ينكشف له أنه يوجد منه ذلك، ولا يفرق بين حالتيهِ في كونه مُريدًا، كما لا نفرّق بين حالتيه في كونه معتقِدًا لما يعتقده.

وهذا يبيِّن أن انتفاء حدوثه لا يحيل تعلّق الإرادة به.

[شُــبهته]

فإن قال: إني لا أمتنع من جواز كونه مُريدًا لما لا يحدث إذا اعتقد أنه يحدث، وإنما أمتنع من ذلك إذا علم أن مَن أراده منه لا يختاره.

قيل له: إذا كان علمه بذلك لا يمنع من صحّة حدوثه من جهته، ومن أن يكون عالمًا بذلك من حاله، لم يمنع من صحّة كونه مريدًا له، ولا فرق بين مَن أحالَ كونه مريدًا له، وبين مَن أحال كونه مقدورًا. وقد اعتمد شيوخنا رحمهم الله في إبطال هذا القول على أن العلم بأن القادر لا يفعل الفعل لو منع من أن تصحّ إرادته منه لمنع غالبُ الظن من ذلك، فكان يجب إذا غلب على ظن الواحد منّا أن غيره لا يفعل الفعل ألّا يصحّ أن يريده، وفي علمنا بصحة ذلك دلالة على فساد هذا القول.

[شُـــبهة]

فإن قال: ومن أين أن ذلك يصحّ مع غلبة الظن، ونحن ننازع فيه؛ كمنازعتنا في صحته مع العلم؟

قيل له: قد ثبت أن الواحد منّا يغلب على ظنه ممَّن يستدعيه إلى الدين أو يرشده إلى الطريق أنه لا يقبل ذلك، ويصحّ أن يريده منه؛ كما يصحّ إرادة ذلك ممّن يغلب على الظن أنه يقبل ولا شيء أظهر مما نجده من أنفسنا، فيجب بذلك بُطلان قول المخالِف فيه.

ولا يمكن دفع ما قلناه من أنه قد يغلب على ظننا من حال اليهوديّ وسائر المخالفين أنه لا يقبل ما ندعوه إليه لأمارات تظهر في ذلك، وقد نريد القبول منه وندعوه إليه.

يبيِّن صحة ما قلناه أن العلم بصحّة حدوث الشيء، والاعتقاد لصحة حدوثه، والظن لذلك يجري مجرى واحدًا في صحّة الإرادة. وكذلك العلم باستحالة حدوثه. والاعتقاد لذلك يتساوى في استحالة إرادته. فإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يقوم العلم مقام غلبة الظن فيما قدّمناه من صحة إرادة ما نعلم أن القادر يصحّ أن يفعله.

وإنما اعتمدنا على غلبة الظنّ لأنه لا سبيل لنا إلى العلم بالأمور المستقبلة التي تقع من العباد؛ لأنّا نجوّز في كل واحد منهم إن يُخترم دون الفعل، وأن يعصي أمرنا ومرادنا، كما نجوّز فيه أن يطيع، فإذا ثبت ذلك لم يمكن أن نبيِّن ذلك بالعلم، وإن كان شيوخنا رحمهم الله قد بيّنوا ذلك بأنه قد ثبت أن رسول

الله ﷺ كان يريد من أبي لهب وغيره الإيمان، وإن علم أنه لا يؤمن بخبر الله تعالى، ويصحّ منّا إرادة الإيمان من جماعة الكفّار، وإن علمنا أنهم لا يجتمعون على الهدى.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن الاعتماد على ذلك لا يمكن مع كون المخالف مخالفًا في صحّة تكليف مَن يعلم أنه لا يؤمن وإرادة ذلك منه؛ لأنه ينكر ما وكّدتموه من جهة الشرع، ويحيل ورود ذلك من الحكيم، بل يقول إن هذا التكليف من فعل الظَّلَمَة، أو من فعل الشيطان، على ما يقوله الثَّنَوية والمجوس. قيل له: إن الدلالة قد دلَّت على فساد قولهم، وعلى ثبوت الشرع، فلا يمتنع أن نبني هذا الكلام عليه، ولا يمتنع أيضًا أن نبيِّنه على أن الواحد منّا قد اعتقد أن جماعة الكفّار لا يؤمنون، وكذلك الرسول قد اعتقد في أبي لهب ذلك، لأن اعتقاد ذلك لا يمكن دفعه؛ كما يمكن ذلك في العلم، ومع ذلك فقد صحَّ منه عليه السلام إرادة الإيمان منه، وكذلك منّا. وإذا ثبت أن اعتقاد انتفاء ذلك فيه لا يمنع من صحّة إرادته، فكذلك القول في العلم على ما رتَّبنا الكلام فيه.

وهذا الوجه أولى أن يُعتَمَد من الوجه الأول. وإذا ثبتت هذه الجملة لم يمكن أن يقال إن تكليف مَن يعلم الله أنه يكفر لا يصحّ أصلًا، فضلًا عن أن يقال: إنه يحسُن في الحكمة، لأنّا قد بيَّنّا أن إرادة الإيمان منه تصحّ، وهي التكليف، فلا وجه للمنع من صحّته ويجب أن ينظر في حُسنه أو قبحه.

وإنما قدّمنا القول في ذلك؛ لأنّا نعتمد في حُسْن هذا التكليف على أنه تعريض لمنفعة عظيمة، والتعريض للشيء في حكمه، فلا بدَّ من أن نبيِّن أنه يصحّ منه تعالى إرادة ذلك؛ لأن بها يكون معرّضًا، ولولاها لم يكن بأن يكون معرَّضًا للنفع أولى من أن يكون معرَّضًا للمضرَّة؛ لأنه قد مَكَّن المكلَّف من فعل ما يصل به إلى كِلا الأمرين.

ولسنا نجعل الإرادة ممّا بها يصير المكلَّف عالِمًا بوجه الوجوب عليه، وقبح القبيح، لأنه تعالى إذا اضطرّه إلى ذلك. أكمل عقله، وعرف ذلك أراد منه فعل الواجب أم لم يُرِد، ويكون في حكم المكلَّف في أنه يستحقّ

الثواب على الواجب، والعقاب إذا أخلّ به أو أقدم على القبيح الذي يعرف حاله. لكن القديم تعالى لا يكون مكلِّفًا له إلَّا بأن يريد عند إكمال عقله وجعله إيّاه على الشرائط التي معها يجب تكليفه منه الواجبات واجتناب القبائح. وإن كان لا يمتنع أن يقال: إنه يوجِب عليه الواجبات بالتعريف من غير إرادة، ولذلك قلنا: إنه لا يحسُن منه تعالى أن يجعله بصفة المكلّف إلَّا ويريد منه الواجب، وإلَّا كان في حكم العابث أو المغرى بالقبيح، على ما نبيّنه من بعد.

[شُبهة]

فإن قال: إذا لم يصحّ إرادة ما علم المريد أنه لا يصحّ أن يحدث، فهلَّا قلتم: إنه لا يصحّ أن يريد ما علم أنه لا يختاره؟

قيل له: إن ما يعلم استحالة حدوثه أو يعتقد ذلك فيه لا يصحّ أن يريده هذا العالِم؛ لأن الإرادة في الصحّة أو الامتناع تتبع الاعتقاد، فأمَّا إذا علم صحة حدوثه فيجب أن تصحّ منه إرادته، وإن علم أنه لا يختار ذلك لبعض الأغراض والدواعي.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب أن يصحّ منكم إرادة الفعل من العاجز والجماد، لأنه يصحّ منهما الفعل لو قدرا.

قيل له: إن كان المراد بذلك فيهما بشرط أن يصيرا بحيث يصحّ الفعل منهما فذلك سائغ، وإن أراده وهما على ما هما عليه فذلك مُحال، لأن ما يعلم استحالة حدوثه لا يجوز أن يُراد.

[شُبهة]

فإن قيل: فيجب أن يصحّ منه تعالى أن يريد من العبد الإيمان، وإن علم أنه مفسدة في تكليف غيره. قيل له: إن ذلك يصحّ عندنا، لما ذكرناه من العلّة في هذا الباب، وإنما نجوّزه لكونه قبيحًا فلا اعتراض علينا به.

[شُبهة على كلام أبي هاشم]

فإن قيل: وكيف اشترطتم في صحة إرادة الشيء أن يكون المريد، عالمًا بأنه يصحّ أن يحدث وقد قال أبو هاشم رحمه الله: يصحّ ممَّن اعتقد في الباقي أنه يحدث ـ حالًا بعد حال ـ أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه.

قيل له: إنه رحمه الله قد قال ذلك في «الجامع الصغير»(١)، لكن الصحيح عندنا أن الإرادة تحتاج في تعلّقها بالشيء إلى أن يكون في نفسه مما يصحّ حدوثه، فأمّا في وجودها غير متعلقة فإنها تتعلق بكون المريد معتقدًا لحدوث الشيء فقط. ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله: لو اعتقد الواحد أن الجسم يبقى ببقاء يحدث حالًا بعد حال لصحَّ أن يريد ذلك، ولا تكون الإرادة متعلقة بشيء، بل تكون إرادة لا مراد لها، ولا فرق بين ذلك وبين أن يعتقد في الباقي أن يحدث حالًا بعد حال أن يريده وإن كان في نفسه يستحيل حدوثه؛ لأن الحدوث شرط في تعلّقها. فمتى لم يكن الشيء مما يصحّ الحدوث فيه يجب ألَّا يتعلَّق، كان الشيء معلومًا في الأصل أو لم يكن. ولو صحَّ ما قاله رحمه الله لم يطعن ذلك فيما نريد إثباته: من أن العالِم بأن الشيء لا يختاره القادر عليه قد يصحّ أن يريده إذا علم أن اختياره ممكن.

فإن قال: أوَ ليس لو علم الوالد من حال الولد أنه إذا أمره بالشيء أنه لا يختاره، ويختار تركه المُوجِب للمضرَّة أو المؤدّي إليها أنه لا يصحّ أن يريد ذلك منه، فهلَّا قلتم مثله في القديم تعالى؟

قيل له: إن الوالد قد يصحّ أن يريد من ولده ما ذكرته، إلا أنه إذا كان يغتمّ بما يلحق ولده من المضرَّة صرفه ذلك عن الإرادة والمراد.

فصل في أنه تعالى يصحّ أن يجعل مَن المعلوم من حاله أنه يكفر بصفة المكلّف

قد علمنا أن القدرة لجنسها تتعلّق بالكفر والإيمان وسائر المتضادّات الداخلة تحت مقدور العباد. وثبت أن ذلك لا يجب فيها لاختيار مختار في

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الحال أو المستقبل، وصحَّ أن سائر وجوه التمكين كالقدرة؛ لأن الحال في أن الآلة تصلح للأمرين أكشَف من الحال في القدرة، فصحَّ أن كمال العقل لا تقف صحّته على أن العاقل يختار الطاعة دون المعصية، وكذلك القول في الشهوة والنفور. فإذا ثبت ذلك وكان الحيّ منّا يحمل سائر ما ذكرناه من المعاني، أطاع في المستقبل أو عصي، فقد صحَّ أنه تعالى يصحّ أن يجعل مَن يعلم أنه يكفر بهذه الصفات؛ كما يصحّ ذلك منه فيمن المعلوم أنه يؤمن. وما نجِد من حال الكافر وأنه بهذه الصفة كالمؤمن يبيِّن صحة ذلك؛ لأن العقلاء لم يختلفوا في أن الكافر قد وُجِد بهذه الصفة. وإنما تنازعوا وجه الحكمة فيه، واختلفوا في هل يحسن ذلك، وهذا بيِّن في هذا الباب.

فإن قيل: ما أنكرتم أنه لا يصحّ أن يجعل مَن المعلوم أنه يكفر بصفة مَن يعلم أنه يؤمن في باب الألطاف، لأنه لا لطف في المعلوم يؤمن الكافر عنده.

قيل له: إن اللطف إنما يجب عليه تعالى فعلُه متى كان في المعلوم ما يطيع المكلَّف عنده، فأمّا إذا علم أنه لا لطف له في فعل ما كُلِّف على وجه من الوجوه، فليس هناك ما يصحّ وصفه تعالى بالقدرة عليه، فيقال بأنه بألّا يفعله لا يكون مُزيحًا لعلّته، أو لا يصحّ أن يُسَوَّى بينه وبين مَن المعلوم أنه يؤمن فيه. ولا يمتنع عندنا في كثيرٍ ممَّن يُعلَم من حاله أنه يؤمن ألَّا يكون له لطف، بأن يعلم أنه يختار الإيمان على كل حال ليصحّ تكليفه، وإن لم يلطف له فيما كُلِّف، وذلك يبيِّن أن اللطف ليس بشرط في التكليف على كلّ حال، وأن التسوية بين مَن المعلوم أنه يكفر وبين مَن المعلوم أنه يؤمن في سائر شروط التكليف صحيحة على ما بيَّنّا القول فيه.

فصل في أن المكلّف يستحق الثواب، وأن التفضّل بالثواب لا يحسُن

اعلم أنه تعالى قد ثبت أنه لا يختار فِعْل القبيح؛ لكونه عالِمًا غنيًّا؛ فيجب القطع على أنه لا يجوز أن يكلّف الأمور الشاقّة إلَّا على جهة التعريض للمنفعة، وإلَّا كان ذلك قبيحًا؛ لأنه لا يجوز أن يقال: إنه يحسُن أن يكلّف

على جهة الاستحقاق؛ لأن ذلك يقتضي في كل تكليف وجوب تقدّم تكليف آخر له، وفي هذا إبطال القول بأن للتكليف أوَّلًا.

ولا يصحّ أن يقال: إنه تعالى يُلزِم الشاقّ تخلّصًا من مضرّة؛ لأنه لا مضرَّة يشار إليها إلَّا ويصحّ منه تعالى أن يدفعها عنه من غير تكليف؛ فيكون التكليف في الحال هذه عبثًا.

فلم يبقَ إلَّا أنه إنما يكلِّف لمنفعة، لولاها لم يحسُن التكليف. وتلك المنفعة يجب أن تكون بمنزلة المدح والتعظيم في أنها لا يحسُن أن تُفعل في القَدْر والصفة إلَّا على جهة الاستحقاق؛ فكما لا يحق الابتداء بالتعظيم والمدح إذا بلغا القدر الذي يستحق المؤمن، فكذلك القول في الثواب.

ونحن نتقصَّى القول في ذلك من بعد.

فصل في أنه تعالى لا يصحّ أن يكلِّف مَن المعلومُ من حاله أنه يكفر على وجه يصحّ معه ألاَّ يستحق المكلف العقاب إذا لم يؤدِّ ما كُلِّف

إن سأل سائل فقال: هلَّا قلتم فيمن المعلوم من حاله أنه يكفر: إنه تعالى لو أراد تعريضه للمنفعة لكلَّفه على وجه يؤمن، ولا يصحّ أن يكفر، بأن يمنعه من الكفر، ويحول بينه وبينه، أو يعجِّزه عنه، أو بأن يلجئه إلى ألَّا يفعل الكفر ويفعل الإيمان. فإن منعتم من ذلك وأحَلْتموه، فهلَّا جاز أن يكلِّفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن لا محالة، ولا يكلِّفه على الوجه الذي يعلم أنه يكفر؛ لأن الوجوه في هذا الباب غير محصورة. فإن قلتم: إن ذلك لا يجوز، وجعلتم ما يقدِر عليه تعالى من التكليف مقصورًا على وجه دون وجه، قيل لكم: فهلَّا جاز أن يكلِّفه في وقت يعلم أنه يؤمن، ولا يكلِّفه في وقت يعلم أنه يكفر، وهلَّا كلَّفه الأمور التي يستحقّ بفعلها الثواب، ولا يستحقّ بألَّا يفعلها العقاب؛ كالنوافل، وهلَّا تبيَّنتم بصحّة تكليفه على الوجوه التي بيَّنَّاها من غير أن يستحق العقاب، على أن مُكلِّفه على الوجه الذي يستحق العقاب غير حكيم، وأن هذا التكليف من فعل الظلمة؛ كما تقوله

المَانَوِيَّة[١]، أو من فعل الشيطان كقول المجوس[٢]، أو إن كان من فعله تعالى فيجب أن يكون ممَّن يجوز أن يفعل القبيح كما يقوله المجبرة. فإن قلتم: إن التكليف على وجه يؤدّي إلى الطاعة وإن صحّ، فالتكليف على وجه يُعلَم أنه يكفر يحسُن، قيل لكم: فيجب أن يحسُن منه تعالى أن يكلّفه ولا يلطفُ له إذا علم أنه يؤمن مع اللطف، ويكفر مع عدمه، ويجب أن يحسن منه تعالى أن يؤلم المكلّف، مع العلم بأنه لو خَلَق له ولدًا لسَدّ مسَدّ الألم في أنه يختار الإيمان عنده. ويجب أن يحسن من الواحد منّا أن يعرّض ولده لما يختار الفساد عنده، مع تمكّنه من تعريضه على وجه يختار الصلاح.

وبعد، فإذا جاز منه تعالى أن يريد له السلامة والفوز بالمنافع المتفضَّل بها، ويصحّ أن يصل إليها مع فَقْد التكليف، فكيف يحسُن منه أن يكلِّفه لمنافع يعلم أنه لا يصل إليها وإن علم قدره. أوَ ليس المتقرر في العقول أنّ يسير المنفعة إذا علم أن الحيّ يصل إليه آثر وأولى من كثير يعلم أنه لا يصل إليه، ومَن يوصّله إلى ذلك اليسير أقرب إلى حُسْن النظر ممَّن له طريق الكثير الذي لا يصل إليه. أوَ ليس المتعالَم من حال المنفعة التي لا يجب بفوتها المضرَّة الدائمة أنها آثر وإن قلَّت من منفعة عظيمة يجب بفَوتها العقاب الدائم على أن العقاب قد يحسن إسقاطه، فهلّا قلتم: إنه تعالى إن كان يختار تكليف مَن يعلم أنه يكفر، فلا بدَّ من أن يتضمّن إسقاط العقاب الذي يستحقّه ليحسُن منه أن يعرِّضه للمنفعة التي يعلم أنه لا يتعرَّض لها، وإلّا فإن حُسْن أن يعاقبه صار في الحكم كأنه اختار له العقاب، وأدخله فيه. وذلك قبيح.

واعلم أن القدرة على الشيء هي القدرة على مثله وضدّه. وقد دللنا على ثبوت ذلك فيها، وبيَّنّا أن الآلات بمنزلتها في أنها إذا صلحت للشيء صلحت لضدّه. وقد علمنا أن المعصية هي مثل الطاعة في الجنس أو مضادّ لها، وإن

---

(١) المانوية: نسبة إلى ماني، وكان في أيام سابور بن أردشير من ملوك الفرس. وهو من القائلين بأن الكون يرجع إلى النور والظلمة، فهو من الثنوية. وانظر في تاريخه وتفصيل مذهبه فهرست ابن النديم، ص ٤٥٦ وما بعدها.

(٢) هم عَبَدَة النار، وأصبحت المجوسية اسمًا لكل الديانات الفارسية، ومنها الزرادشتية. والمجوس أيضًا يشتغلون بالسحر ويعملون بالعرافة. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة للدكتور الحفني ص ٧٤٦ و٧٤٧).

كان فيها ما يخالفها. فإذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال إنه تعالى يمكِّن المكلّف من الطاعة دون المعصية؛ لأن ذلك يستحيل في سائر وجوه التمكين.

ألا ترى أن القادر على الشيء يقدر على إيجاده على وجه يحسُن وعلى وجه يقبح، ويتمكّن من ذلك بآلاته.

فأمّا الجهل المضادّ للعلم فإنه يصحّ أن يبتدئه، وأن يفعله عند شبهة وداع ولا يحتاج إلى ما تحتاج المعرفة إليه من النظر في الدلالة.

فإذا ثبت ذلك لم يصحّ من القديم تعالى أن يكلّف الطاعة، ولا يمكّن من المعصية، ولا يصحّ أيضًا أن يخلّي بينه وبين الطاعة، ويمنعه من المعصية؛ لأن الفعل الواحد إذا صحَّ أن يُفعَل على الوجهين لم يصحّ أن يُمنَع من إيقاعه على أحدهما دون الآخر، مع كون المنع ضدًا له، أو جاريًا مجراه.

وكذلك فلا يصحّ أن يمنعه من أن يريد الفعل على وجه يقبح عليه إلّا ويمتنع أن يريده على وجه يحسُن عليه. ومتى منعه من الإرادة بعجز أو فساد محلٍ يقتضي ذلك بُطلان التكليف أصلًا.

وأمّا إذا منعه بالكراهة فغير ممتنع أن يمنعه من أحدهما دون الآخر، لكنه يصير في حكم الممنوع الملجأ في زوال التكليف. ولا يصحّ أن يُمنَع من الشيء ولا يُمنَع من بعض أضداده إذا كان الكلام في الأكوان التي يبتديها في محل القدرة، وكان المنع من ذلك هو ببعض أضدادها.

ولو ثبت أنه يُمنع من جنس دون جنس لكان ما لم يمنع يوجد فيه القبيح والحَسَن. ولو صحَّ أن القبيح يضادّ الحَسَن على كلّ وجه، وأن المنع منه يصحّ دون الحَسَن، لوجب أن يكون المنع منه يزيل التكليف، ويُوجِب قبحه؛ لأن مَن لا يمكنه إيثار القبيح على الحسن لا يحسُن تكليفه، ويصير بمنزلة الملجأ، ومَن لا يمكنه الانفكاك من الشيء. وقد بيَّنّا من قبل أن القدرة لو تعلّقت بأحد الضدَّين لوجب فساد التكليف فيجب مثلُه لو وقع المنع من أحد الضدّين. وقد صحَّ أن في القبائح ما يقبح، وإن لم تتناوله الإرادة، فليس يصحّ أن يقال: إنه يمنع من فعله لمنع يرجع إلى الإرادة.

[شُبهة خلوّ القادر منّا من الأخذ والترك]

فإن قيل: إذا صحَّ عندكم خلوّ القادر منّا من الأخذ والترك، فهلّا صحَّ أن يمنع المكلّف من القبيح ويتمكّن مع ذلك من إيجاد الحسن والواجب، ويصحّ أن يخلو منهما، فيصحّ تكليفه على هذا الحدّ.

قيل له: إنّا قد بيّنّا أن أكثر المحسَّنات والواجبات يصحّ أن يفعله المكلّف على وجه يقبح عليه، والمنع من ضدّه لا يُخرِجه من أن يكون ممكَّنًا من القبيح، ومُنهيًا عن فعله. على أن الواجب متى أخلَّ بفعله مع السلامة، فلا بدَّ من أن يستحق العقاب؛ كما يستحقّه على[1] العقاب، فلو ثبت ما قاله لم يخرج المكلّف من أن يكون بمنزلة الممكَّن من القبيح في صحة كونه مستحِقًّا للعقاب وقد صحَّ بالدلالة التي نذكرها من بعد أن مَن أخَلّ بالواجب يستحقّ الذمّ بالعقاب، وإن لم يكن فاعلًا لتركه. فيجب على قولنا ألّا يخلو المكلّف من صحّة استحقاق العقاب كما لا يخلو من ذلك على قول مَن يحيل كونه مُخِلًّا بالواجب إلّا بأن يكون فاعلًا لتركه.

وليس له أن يقول: إنه تعالى يصحّ أن يكلّفه الواجب والنفل ويُلجئه إلى ألّا يفعل القبائح، فيمكنه أن يتطرّق إلى استحقاق الثواب دون العقاب، وذلك لأنه مع الإلجاء إلى ألّا يفعل القبيح لا يحسُن أن يكلّف على ما سنبيّنه من بعدُ. ولو ثبت أنه يحسُن أن يكلَّف لكان يتمكن من فعل الواجب وألّا يفعله لأنه لا يصحّ أن يقال: إنه من حيث أُلْجِىء إلى ألّا يفعل القبيح يجب كونه مُلْجأ إلى فعل الواجب، ومتى تمكّن من ذلك صحَّ أن يستحق العقاب بأن يخلّ بالواجب؛ كما يصحّ أن يستحقّ الثواب بفعله؛ وذلك يردّه إلى أنه بمنزلة المتمكّن من القبيح في أنه يصحّ أن يستحقّ العقاب.

وليس له أن يقول: هلّا كلّفه النوافل فقط دون الواجبات، فيصحّ منه التوصّل إلى استحقاق الثواب دون العقاب ويصحّ أن يعرّضه لمنزلة الثواب على وجه لا يصحّ أن يستحق العقاب، فيقبح من هذا الوجه أن يكلّفه الواجبات، وذلك لأن من أكمل عقله فلا بدّ من أن يكلّف المعرفة والنظر، ولا بدّ من

(١) وكأنه يريد بالعقاب القبيح المُوجِب للعقاب، فهو من إطلاق الشيء على سببه.

وجوبهما عليه، وكذلك القول في كثير من الواجبات العقلية. وذلك محلّ ما سأل عنه.

فإن قال: جوّزوا فيمن المعلوم من حاله أنه يؤدّي ما كُلِّف من العقليات، وأنه يعصى في الواجبات التي قد يصحّ ألَّا تجب عليه من الشرعيات ألَّا يكلف هذه الواجبات، ويكلّف بدلًا منها النوافل التي يصل بها إلى الثواب دون العقاب.

قيل له: إن ما ذكرته لو صحَّ لوجب ألَّا يحسُن تكليف هذا المكلّف الواجبات التي يعلم أنه يخلّ بها. فأما مَن المعلوم من حاله أنه يكفر في العقليات أجمع، فيجب أن يحسُن تكليفه؛ لأنه لا طريق يصل بها إلى الثواب الذي عرض له سوى ما كُلِّفه.

[وجه الحكمة في تكليف النوافل عند أبي هاشم]

على أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله قد بيّن أن وجه الحكمة في تكليف النوافل[1] أنها تسهِّل أمثالها من الواجبات العقلية أو السمعية، فلا يجوز أن يكلِّف تعالى ضربًا من النافلة إلا مع تكليف ما شاكله من الواجب. وبيَّن صحة ذلك بأنه تعالى لم يكلِّفه نافلة إلا مع إيجاب ما شاكله: من صوم، وصلاة، وغيرهما.

فأمّا الاعتكاف فقد يجب ما هو من جنسه؛ نحو الوقوف بعرفة، ونحو ما يُوجِبه على نفسه بالنّذر. فأمَّا الحج المتطوَّع به فقد يجب مثلُه بالنّذر على بعض الوجوه، وقد يجب أمثال كل ركن منه؛ والامتناع مما يجب لأجل الإحرام الامتناع منه لأنه يجب في الصوم الامتناع من الوطء؛ كما يجب في الحجّ، وقد يجب الامتناع منه في حال حيضها. هذا لو ثبت أن الداخل في حجّ النّفل يكون متطوّعًا بسائر أركانه، فكيف وقد ثبت أنه إنما يكون متطوّعًا بالإحرام فقط، ثم يلزمه المضيّ عليه. ويخالف الحجُ في ذلك الصوم والصلاة عند كثير من

(١) النافلة: لغة هي الزيادة، أو الهبة، والجمع نوافل. واصطلاحًا النافلة هي العبادة المستحبة، صلاة كانت أو صومًا. وسُمِّيت كذلك باعتبار أنها زائدة عن الواجب. (حسين مرعي: القاموس الفقهي ص ٢١٠).

الفقهاء؛ من حيث لا ينقطع بالقطع، فيجب من هذا الوجه المُضي فيه مع الصحّة؛ كما يجب ذلك مع الفساد. وليس كذلك حكم الصوم والصلاة. وإن كان في الفقهاء مَن يجمع بين الكلّ، ويقول فيمن أفسد ذلك: يلزمه القضاء كما يلزم ذلك في الإحرام عند الكل. وليس بنا حاجة إلى تقصّي القول في ذلك؛ لأنه قد بانَ الجواب عمّا سأل عنه.

ولا يبعد على طريقة شيخنا أبي هاشم رحمه الله لو صحَّ أن يكلِّف تعالى النوافل دون الواجبات أن يحسُن منه تعالى أن يكلِّفه مع النوافل الواجبات، وإن علم أنه يكفر فيها، إذا لم تكن مفسدة فيما يطيع فيه، لأنه يستحقّ بمجموع الأمرين من الثواب ما لا يستحقّه بأحدهما. فيجب أن يحسُن منه أن يعرِّضه للمنافع العظيمة، وإن كان المعلوم أنه لا يصل إليها بسوء اختياره، فإنه لا يكون علمه بأنه يصل إلى ثواب النافلة لو كَلَّفه إيّاها فقط بموجب أن يقبح أن يكلّفه الواجبات مع النوافل إذا كان المعلوم أنه يصحّ أن يصل بهما إلى أضعاف ذلك من الثواب، وأن يخسر حظّ نفسه ولم يحسن الاختيار. فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلِّفه الإيمان على الوجه الأشقّ بلا لطف، وإن علم أنه يكفر، ولا يكلِّفه الوجه الأسهل، وإن علم أنه يؤمن لو كلّفه على هذا الوجه لحصول ثواب زائد في الوجه الأشقّ، فهلّا حَسُن أن يكلِّفه الفرض مع النفل وإن علم أنه يُعصَى في الفرض، لِما فيه من الثواب الزائد على ما يحصل له لو كلَّفه النَّفل بانفراده.

وقد جوَّز رحمه الله أن يكلّفه تعالى بعد الإيمان واستحقاق الثواب تكليفًا زائدًا، وإن علم أنه يكفر، لِما فيه من التعريض لزيادة الثواب، وإن كان المعلوم أنه لا يناله ويحرم نفسه ما قد استحقَّه من قبل فما الذي يمنع من أن يكلّفه تعالى الفرض مع النَّفل، وإن علم أنه من حاله أنه يعصى في الفرض.

وهذا يبيِّن أنه لا حاجة به رحمه الله على طريقته في التكليف إلى أن يبيِّن أن تكليف النوافل وحدها لا يصحّ ولا يحسُن، وأنه لا فرق بين أن يحسُن ذلك أو لا يحسُن، في أنه يجب أن يحسُن منه تعالى أن يكلّف الفرض معها، وإن كان المعلوم أنه يعصى فيه، إلا أنه يعلم من حاله أنه يطيع في كل واحد منهما لو انفرد عن صاحبه، ومتى جمع بينهما عصي فيهما. فيجوز أن يقال فيمن حاله

هذه: إنه لا يحسُن أن يكلّف إلا النّفل. هذا إذا كان الثواب الذي عرض له بالنّفل مثل ما يستحقّه بالفرض لو كلّفه، فأمّا إذا كان في الفرض الثواب أزيد فغير ممتنع على طريقته رحمه الله أن يكلّفه دون النَّفل، وإن كان المعلوم أنه متى عصي فيه استحقّ العقاب. وهذا كلّه لا يؤثّر في صحّة ما تكلّفه رحمه الله من بيان القول بأنَّ تكليف النوافل وحدها لا يصحّ، لِما في ذلك من إسقاط السؤال من أصله، وإن صحَّ على طريقته أن يُجيب بما ذكرناه أيضًا لو صحَّ تكليف النوافل وحدها، فعلى هذا الوجه يجب أن يجري في هذا الباب.

فأمّا قول السائل: هلّا جاز أن يكلّفه تعالى على وجه يعلم أنه يؤمن، ولا يكلّفه على وجه يعلم أنه يكفر، فليس له مدخل فيما قدّمناه؛ لأنه إن سلّم له ذلك لم يخرج التكليف من أن يكون واقعًا على وجه يصحّ أن يعصى فيه المكلّف فيستحقّ العقاب، وإن كان المعلوم أنه يطيع لا مَحالة. ولا يمتنع أن يكون المعلوم من حاله أن يعصى فيه المكلّف على جميع الوجوه؛ لأن ذلك غير ممتنع؛ كما لا يمتنع أن يعلم من حاله أنه يطيع على كل وجه يُكَلَّف عليه. ولو صحَّ أنه لا بدَّ من وجه لو كلّف عليه لأطاع لم يمتنع أن يحسُن تكليفه إذا كان في ذلك الوجه من زيادة الثواب ما ليس في غيره على ما نبيِّنه بعد. ولو لم يكن فيه مزيد ثواب كان لا يمتنع أن يكلّفه على الوجهين جميعًا، لما يحصل له من مزيد الثواب لمجموعهما، وإن عصي في أحد الوجهين.

هذا إذا لم يتنافَ تكليفه على الوجهين، ولم يكن أحدهما فسادًا في الآخر؛ لأنه متى كان المعلوم ما ذكرناه لم يحسُن منه تعالى أن يجمع بين الوجهين أو الفعلين في التكليف.

فأمّا ما سأل عنه في الوقتين، وفي اللطف، وفي أنه لا يحسُن أن يكلّفه مع العلم بأنه يكفر مع صحة الإنعام عليه تفضّلًا، وقوله: إذا حَسُن إسقاط العقاب فهلّا وجب أن يتضمن إسقاطه فيمن كلّفه مع العلم بأنه يكفر، فليس لجميعه مدخل فيما قدّمنا ذكره؟ لأنّا قصدنا بذلك بيان القول بأن التكليف على وجه لا يصحّ من المكلّف أن يستحق العقاب لا يصحّ وقد بيَّنّا ذلك. فأما هذه الأسولة فهي شُبَه من سلّم ما قدّمناه ويطعن في حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر. ونحن نبيِّنه فيما بعد إن شاء الله.

فصل في بيان الأمر الذي يصير المكلَّف به مُعَرَّضًا للثواب وبيان ما يصير به المكلِّف مُعَرِّضًا لذلك

اعلم أن المكلَّف إنما يصير مُعَرَّضًا للثواب متى صار بالصفة التي لكونه عليها يصحّ منه أن يتوصَّل إلى استحقاق الثواب، بالإقدام على الفعل أو اجتنابه.

وعلى هذا الوجه يُوصَف الواحد منّا بأنه عَرَّض غيره لطريقة من المنافع إذا جعله بحيث يُمكنه أن يصل إلى نيلها. ولذلك يبعُد في المنافع المَحْضَة الواصلة إلى الغير أن يقال: إنه عُرّض لها مع حصولها له من غير تسبُّب إليها بغيرها. وإنما لم يُوصَف بذلك والحال ما قلناه؛ لأن المنافع حاصلة لا تحتاج إلى تكلُّف بعض الأفعال ليصل إليها. وفي ذلك من أعظم الدلالة على أنه إنما يقال: عرّض للمنافع متى لم تكن حاصلة، وصحَّ منه أن يتوصّل إلى تحصيلها أو استحقاقها.

وقد علمنا أن المكلَّف لا يصير بهذه الصفة إلَّا إذا حَصَل ممكَّنًا من الطاعة، وارتفع عنه الإلجاء، ولم يَغْمَ بالحَسَن عن القبيح، على ما سنبيِّنه من بعد، فمتى حصل كذلك، وورد عليه ما يقتضي الخوف من ترك النظر، فقد حصل عالِمًا بوجوب الأمور الشاقّة، فيجب أن يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق الثواب بفِعلها. وكما يصحّ منه ذلك فقد يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق العقاب بالإخلال بالواجب، والإقدام على القبيح. وليس من شرط كونه معرَّضًا للثواب ألَّا يصحّ منه التوصّل إلى استحقاق العقاب؛ لما دللنا عليه من قبل، ولأن المتعارَف في الشاهد أنّا قد نعرّض الجائع للانتفاع بالأكل إذا قدَّمنا الطعام إليه، وإن كان مُعَرَّضًا لترك الأكل الذي يستحقّ به الذّم، ومَن عرَّضناه للولايات والأحوال العظيمة فقد يتمكّن من العدول عنها على وجه يستحق به الذمّ، ومَن عرَّضناه بإعطاء الآلة للإحسان قد يصحّ منه القبيح والإساءة.

[مقالة أبي هاشم في أن الله تعالى لو نهى عن التوحيد لم يخرج من كونه واجبًا]

وليس من شرط كونه معرَّضًا للثواب أن يكون تعالى آمِرًا له بالطاعة، أو يريدها منه؛ لأن من حقّ الواجب إذا كان عليه في فعله كُلْفة ومشقّة أن يستحق

بذلك الثواب على الله سبحانه إذا كان هو الذي جعله بحيث يشقّ ذلك عليه، وإن لم يرده منه. فلذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه تعالى لو نهى عن التوحيد ـ وقد أعلمنا وجوبه بالعقل ـ لم يخرج من كونه واجبًا، ولم يُخلّ ذلك باستحقاق الثواب به، وبَيّنٌ أنه لا مُعتَبَر في هذا الباب بالأمر والنهي، على ما يقوله المجبرة، وأن المعتبَر بحال الواجب في نفسه. فمتى كان شاقًا عليه وكان عالِمًا بوجوه حُسْنه، أو في حُكْم العالِم، صحّ أن يستحقّ به الثواب وإن كان ـ رحمه الله ـ قد قال: إنه تعالى لو أَمَر بالقبيح أو استفسد فيه لم يحسن منه عقاب المكلَّف؛ لأنه كان أُتِيَ من قِبَله[1] في القبيح الذي أقدم عليه، وإن حَسُن من غيره ذمُّه.

وليس من شرط كون المكلَّف معرَّضًا للثواب أن يكون تعالى معرّضًا له؛ كما أنه ليس من شرط كون الواجب واجبًا عليه أن يكون تعالى موجِبًا له؛ لأنه متى حصل المكلَّف بالصفة التي قدّمناها أمكنه التوصّل إلى الثواب بالطاعة، سواء أراد القديم تعالى ذلك منه أم لا. وإنما يصير تعالى معرّضًا له للثواب بالإرادة التي لولاها وما يَجري مَجراها لم يكن بأن يكون معرّضًا له للثواب أولى من العقاب، لأنه قد مكّنه من الأمرين على وجه لا مِزيَّة لأحدهما على الآخر، فلو كان معرِّضًا له لأجل التمكين لم يكن أحدهما أولى بذلك من الآخر.

وليس له أن يقول: إنه بنفس التمكين لا يكون معرَّضًا للثواب، وإنما يكون معرّضًا لذلك متى أُكمِل عقله، وعَرَف الفرق بين الحَسَن والقبيح، وجُعِل مُشتهيًا للقبيح، نافر الطبع عن الحَسَن الواجب. ومتى كان القديم تعالى جاعِلًا له بهذه الصفة التي تدعو إلى الواجب كان معرّضًا له للثواب دون العقاب، وإن تمكّن من الأمرين. فإذن قد ثبت أن ما به يصير معرَّضًا به يصير القديم تعالى معرّضًا. وفي ذلك إبطال ما ذكرتموه.

وذلك لأن المكلّف لا يتمكّن في الحقيقة من فِعل الطاعة على الوجه الذي يستحقّ به الثواب إلا وحاله ما ذكرته. فتصير جميع هذه الوجوه بمنزلة

(١) أي من قبل الله تعالى.

التمكين له من الوصول إلى ذلك. وكذلك أيضًا فالمعلوم أنه لا يستحقّ العقاب بالقبيح إلا إذا كان حاله ما ذكرته، فصار ذلك في حكم التمكين له من التوصّل إلى الأمرين، وكلّ فِعل صحَّ وقوعه على وجهين فإنما يقع على أحدهما دون الآخر للإرادة على ما نقوله في الخَبَر وغيره من الأفعال. ولذلك قلنا: إنه تعالى لو أحيا الخلق لم يكن بذلك مُنعِمًا؛ لأن الحياة يصحّ معها المضارّ كما يصحّ معها المنافع، وإنما يكون مُنعِمًا بذلك متى فعلها قاصدًا بها إلى نفعه. فكذلك إنما يصير تعالى معرِّضًا للمكلّف لأحد الأمرين دون الآخر بالإرادة وما يجري مجراها من الأمر والترغيب بنصب الأدلة على أنه يستحق الثواب، أو بالخبر عن ذلك، وعن صفة الجنة إلى ما شاكله.

وليس لأحد أن يقول: إذا كان وصف المكلّف بأنه معرَّض للثواب مأخوذًا من التعريض الذي هو من جهته تعالى؛ كما أن وصفه بأنه مذكور مأخوذ من ذِكر الذَّاكِر له، فكيف يصحّ أن يكون معرَّضًا والقديم تعالى غير معرِّض له؟

وذلك لأن الذي قدّمناه قصدنا به بيان المعنى دون الاسم. والمعلوم من حال المكلّف أنه يصحّ أنه يتوصل قبل أن يعرّضه تعالى بالإرادة والأمر إلى الثواب والعقاب جميعًا وإن لم يكن تعالى معرِّضًا له. فأما التسمية فلا مُعتَبَر بها في بيان ما أردناه؛ وإن لم يبعد من جهة الاسم أن يكون معرَّضًا، ويُفاد بذلك أنه يصحّ منه التوصّل إلى ما ذكرناه، ولا يكون المُستَفاد بذلك أن غيره قد عرَّضه، لأنه لا يجب في الأسماء أجمع أن تكون مشتقّة، ولذلك صحَّ ما نقوله من أن (محدث) ليس بمشتقّ، وإن كان بمنزلة مُكرم، وما شاكله من الأسماء المشتقّة. ولذلك جوَّزنا كون الواجب واجبًا، وإن لم يُوجِبه الغير، كما لم يكن ذلك مشتقًّا. هذا ولو سُلِّم كونه مشتقًّا في اللغة لم يجب مثله في الاصطلاح؛ لأن هذه اللفظة على الوجه الذي نستعملها لا تكاد توجد في اللغة، لأنّا قد بلغنا في فائدتها ما لم يبلغه أهل اللغة، كما نقوله في لفظة التَّرْك وغيرها.

والأولى ألّا يكون المعرِّض لغيره معرِّضًا للمنفعة إلا بأن يُزيح عِلَله في الألطاف؛ كما يُزيح عِلَله في وجوه التمكين؛ لأن الواحد منّا إذا علم أن الجائع

إذا قُدِّم إليه الطعام على وجه مخصوص أكله، وإذا قُدِّم إليه على وجه آخر لم يأكله، والحال على المقدِّم وعليه واحدة أنه لا يكون معرِّضًا له بتقديمه ذلك على الوجه الذي لا يأكله. ويجري ذلك عندهم مَجرى أن يقدّم ذلك إليه، ثم يفعل ما يمنعه به من الأكل.

ولا بدّ من أن يكون المكلَّف معرَّضًا للثواب مع فَقْد اللطف، ولا يكون المكلِّف معرِّضًا له إلا بأن يلطف له في ذلك، إذا كان في المعلوم ما إذا فعل به أمن عنده ولو ثبت أن اللطف لا مدخل له في هذا الباب لم يؤثِّر فيما أردنا بيانه؛ لأنه لا يجب أن التعريض للثواب أن يكون حَسَنًا على كل وجه.

[مقالة شيوخ القاضي في التكليف]

ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله: لو كلّف تعالى مَن المعلومُ أنه يؤمِن، لقبح ذلك إذا علم أن غيره من المكلَّفين يفسد عنده، ولا يخرج القديم تعالى لو كلّفه من أن يكون معرِّضًا له للثواب وأن يستحقّ هو الثواب بفعل الطاعة. ولذلك يشترط في التعريض أنه إنما يحسن متى كان تعريضًا لمنافع يحسن من المعرَّض أن يتوصّل إليها؛ لأن تعريض الشيء في حكمه متى انتفى وجوه القبح عنه. ويجري التعريض مجرى الإرادة التي متى تعلَّقت بالحَسَن كانت حسنة، متى خَلَت من وجوه القبح. وإن كنّا قد بيَّنّا في باب الإرادة أنها متى أثَّرت في المراد، وصار بها على وجه يحسُن لوقوعه عليه، فيجب ألَّا يحسُن لا محالة. فلا يمتنع أن يقال في الإرادة التي هي تعريض المكلّف للوصول إلى الثواب إنها بهذه الصفة، وإنها إنما تقبح متى عرض في الفعل المراد ما يقتضي قبحه: من كونه مفسدة وما شاكَل ذلك.

وهذه الجملة، تقتضي أنه تعالى إنما يكون مكلِّفًا بالإرادة، والأمر دون إكمال العقل وما شاكله. ولذلك يصحّ منه تعالى أن يكره منه فعل الطاعة، وإن أكمل عقله. ولا يجوز أن يكون مكلِّفًا له الفعل، مع كراهته له، وزجره عنه؛ كما لا يكون الواحد منّا مكلِّفًا غيره إلَّا بأن يريد ذلك منه، ويأمره به، أو يفعل ما يجري هذا المجرى.

ولم نتقصَّ هذا الكلام لأن ما نريد بيانه من حُسْن تكليف مَن لم يعلم أنه يكفر لا يتمّ إلا به. وإنما أوردناه لأنّا نستعمل هذه الألفاظ كثيرًا في هذا الباب وغيره، فأردنا أن نبيِّن الغرض فيه. ولو كانت اللغة بخلاف ما ذكرناه لم يمتنع أن نستعمل ذلك على الطريقة التي وصفناها. ولو ثبت أنه تعالى يكون معرِّضًا لا بالإرادة لكن بالعلم أو الدلالة لكانت الدلالة الدَّالَّة على حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر لا تتغير.

فصل في أن علم الآمر والمكلِّف بأن المكلَّف يطيع ليس بشرط في حُسن أمره وتكليفه

اعلم أن ذلك لو كان شرطًا في حُسْن الأمر لما حسُن الواحد منّا أن يأمر غيره بفعل البَتَّة، مع شكِّه في العاقبة، وتجويزه أن يعصي الأمر ويطيع، وشكّه في هل يبقى إلى وقت الفعل، أو يُخْتَرَم دونه، أو يبقى ممكَّنًا، أو يُحال بينه وبين الفعل. وفي علمنا بحُسن ذلك ـ والحال ما قلناه ـ دلالة على أن العلم بأن المأمور يطيع ليس بشرط في حُسْن أمره، فلا يصحّ أن يقال: إنه تعالى لا يَحسُن أن يكلِّف مَن يعلم أنه يكفر؛ لعدم هذه الشريطة.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا صحَّ القول بأنه تعالى لا يَحسن منه أن يأمر بالفعل على شرط وإن حسن ذلك منا فهلّا جاز ألّا يحسُن منه التكليف إلّا مع العلم بأن المكلّف يطيع، وإن لم يكن هذا حالنا؟

قيل له: إن الشرط قد يحسُن منّا في أمر دون أمر؛ لأنه لا بدَّ من أن نعلم أن الذي أمرناه به يحسُن. ومتى جوَّزنا كونه قبيحًا قبُح الأمر به. وإنما يشرط فيه أن يبقى ممكَّنًا، أو أن يحصل له من الآلات ما يصحّ معها الفعل، لفَقْد علمنا بحاله في المستقبل، والقديمُ تعالى يعلم أحوال المكلَّف في المستقبل، فلذلك لم يصحّ دخول الشرط في أمره. وإنما صحَّ التفرقة بين الأمرين من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل المأمورُ ما كُلِّفه شرطًا في حُسنه. ولو كان ذلك شرطًا في حُسنه لم تصحّ هذه التفرقة وإنما حسن منّا الأمر مع الشكّ في حاله: هل يبقى أو لا يبقى من حيث لم يكن العلم بأنه سيفعل ذلك

على القطع شرطًا، وإلَّا فلو كان شرطًا في حُسنه لوجب القطع على أنه سيتمكَّن، ولمنع ذلك من دخول الشرط في الأمر: وهذا يبيِّن صحة ما ذكرناه ويؤكِّده.

ولو كان العلم بأن المأمور يطيع من شرائط حَسُن أمره، لوجب أن نتمكّن من ذلك لتحسُن منا الأوامر. ألا ترى أنه لمّا كان من شرط حُسْن الأمر بالفعل أن يعلم الآمر حُسنه، وجب أن نتمكَّن من معرفة حُسْن ما نأمر به، ليحسُن منّا الأمر. وهذه القضية واجبة في جميع الأفعال، ألا ترى أن الواحد منّا لمّا لم يكن له سبيل إلى الوجه الذي له يحسن إيلام البالغ من غير إذنه، لم يحسُن منه أن يؤلمه، ولمّا كان له سبيل إلى معرفة الوجه الذي له يحسُن أن يؤلم نفسه، ومَن يجري مجراه حَسُن ذلك منه.

[شُـبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون إنه تعالى إذا كلَّف زيدًا ـ والمعلوم أنه إنما يؤمن متى خُلق له ولد أنه يجب عليه خَلْق ذلك، وإلَّا لم يحسن التكليف، وإن حَسُن من الواحد منّا أن يأمر غيره بالفعل الذي لا يختاره إلَّا بأن يعطيه ما لا يتمكّن من عطيَّته، وإن لم يُعطه ذلك فهلَّا صحَّ أن يجعل علمه تعالى بأن المكلَّف يطيع شرطًا في حُسْن تكليفه، وإن لم يجب ذلك في الشاهد.

قيل له: إنما يصحّ ما سألت عنه؛ لأنه ليس من شرط حُسْن الأمر أن يلطف الآمر للمأمور، وإنما يجعل ذلك شرطًا في حُسنه متى علم الآمر أن هناك لطفًا، فأمّا إذا لم يعلم ذلك ولا سبيل له إلى معرفته فالأمر يحسُن مع فَقْده. وإذا حَسُن من الله تعالى التكليف مع عدم اللطف إذا لم يكن في المعلوم ما لو فُعِل به لأطاع فقد صحَّ أن اللطف ليس بشرط في حُسن الأمر على كل حال، فلذلك حَسُن من الواحد منّا الأمر وإن لم يَلْطف للمأمور في فعل ما أمره به، وإنما يجب ذلك متى غلب على ظنّه أنه يطيع عند بعض الأمور. فأمّا مع فَقْد العلم وغالِب الظن فلن يجب ذلك على وجه، وإن كان مع غَلَبَة الظن إنما يجب ذلك على بعض الوجوه؛ لأنه لا بدَّ من اعتبار حال ما أمر به، فإن كان الغرض به أن ينتفع بذلك الفعل، وكان الذي عليه في فعل اللطف من الضرر

يوفَّى عليه لم يلزم ذلك، وإنما يلزم متى لم يكن فيه مَضَرَّة أو ما جرى هذا المجرى.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس علمه تعالى بأن المكلَّف ممكَّن مما أمر به من شرط حُسْن أمره، ولِمَ يجب مثل ذلك فينا، فهلَّا جاز أن يحسُن من الواحد منا الأمر مع الشك في أن المأمور يطيع فيما أمر به، وإن لم يحسن منه تعالى إلَّا مع العلم.

قيل له: إن الآمر متى حصل له العلم بالمستقبل لم يحسُن منه الأمر إلا مع العلم بأن المأمور ممكَّن في حال الفعل؛ لا لأن العلم بذلك شرط، لكنه إذا حصل لم يحسُن الأمر إلَّا على هذا الحدّ. ولو كان العلم بذلك شرطًا في بعض الآمرين لوجب كونه شرطًا في سائرهم؛ لأن وجه الحُسن ووجه القبح لا يجوز أن يختلف باختلاف أحوال الفاعلين. فلهذا حَسُن من الآمر منّا أمر الغير وإن لم يعلم أنه في حال الفعل يتمكن من الفعل لا محالة، وقام ظنّه لذلك مقام العلم. ولذلك لا يحسُن منه أن يأمر الغير مع ظنّه أنه لا يتمكّن، ويحسُن منه ذلك إذا غلب على ظنّه أنه سيتمكّن، لأنه يكون في الحكم كأنه إنما أمر بما يتمكَّن منه دون غيره؛ كما نقوله في الإرادة المشترطة. وقد صحَّ في الآلام أنها إنما تحسن لنفع مقطوع به، متى كان العلم حاصلًا للفاعل، وأنه[1] قد تحسن إذا تعذّر العلم لغلبة الظن أن فيها منفعة؛ ولم يجز أن يقال: إذا لم تحسن من العالم إلَّا لمنفعة توفي عليها، فكذلك من الظانّ، بل حسن ذلك مع الظنّ، وإن كان المعلوم أنه لا يحصل فيها منفعة، فكذلك القول فيما قدَّمناه.

وليس لأحد أن يقول: إنما يحسن منّا الآلام مع غلبة الظنّ للمنفعة؛ لأنه قد حصل لنا في الحال سرور، فمتى عُلِم ذلك فقد عُلِم النفع. وذلك لأن هذا القول إن ثبت على ما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله وجب لمثله أن يقال: يحسن من الواحد منّا أن يأمر غيره بالفعل وإن لم يعلم أنه يطيع فيه؛ لحصول علمه بالسرور في الحال فيما يظنّه من الطاعة، وهذا في إسقاط قولهم بمنزلة ما

(١) أي الحال والشأن، فلذلك ذكر الضمير.

ذكرناه؛ لأنه يجب على كل حال القول بأن علم الأمر بأن المأمور سيطيع ليس بشرط في حُسن أمره؛ إذ لو كان شرطًا لما حَسُن الأمر مع فقده، ولمّا قام غيره مقامه؛ ألا ترى أن الصدق لمّا لم يحسُن إلّا مع العلم بأن خبره على ما تناوله، لم يحسُن مع فَقْد هذا العلم، ولم يقُم غيره مَقامه، فكيف والصحيح ما قدَّمناه من أن جهة حُسْن الألم منّا إذا فُعل للمنفعة الظنّ بحصولها دون السرور على ما نبيِّنه من بعد.

وقد يُعتمَد في ذلك على أنه تعالى قد كلَّف مَن يعلم أنه يكفر، ومَن لا يصحّ أن يوصف تعالى بأنه يعلم من حاله أنه يطيع، وقد ثبت أنه تعالى لا يفعل القبيح لما قدَّمناه، وصحَّ أن هذا الفعل قد وقع منه تعالى على هذا الوجه فيجب كونه حسنًا وإلا يكون العلم بأنه سيطيع شرطًا في حُسنه.

وهذه الطريقة نتقصّاها من بعد.

فصل في بيان حُسن تكليف مَن يعلم الله تعالى أنه يكفر أو يفسق، وأن علمه بذلك من حاله لا يُوجِب قُبحه

اعلم أن التعريض للشيء في حكمه، فمتى حَسُن من الواحد التوصّل إلى أمر حسُن من غيره أن يعرّضه له وقد علمنا أنه يحسُن منه التوصّل إلى استحقاق الثواب بفعل الواجب وغيره، فيجب أن يحسُن منه تعالى أن يجعله بحيث يُمكِنه التوصّل إلى ذلك، ويريد منه ذلك. ولذلك لمّا قَبُح من أحدنا أن يتوصّل إلى مضارّه، قَبُح من غيره أن يعرّضه له، وهذا بَيِّن في الشاهد؛ لأن للمنافع طرقًا وللمضارّ كمِثْلٍ. وقد علمنا أن التعريض لكل واحد منهما بمنزلته في الحُسْن والقُبْح فيجب أن يحسُن منه تعالى تكليف مَن يعلم من حاله أنه يكفر؛ لأن علمه بذلك لا يُخرِجه من كونه مُعرّضًا له للمنازل السَّنِيَّة التي لا ينالها إلّا بفعل ما كلَّفه. وقد دللنا على أن منزلة الثواب لا تُنال تفضّلًا؛ فإن ذلك يقبح منه تعالى لو فعله في القَدْر والصفة جميعًا، وبيَّنّا أن التكليف لا بدّ من أن يؤدّي إلى الثواب، وإلّا قبح منه تعالى إلزام الأمور الشاقّة، فحصل من هذه الجملة أن تكليف مَن يعلم أنه يكفر تعريض له لمنزلة عظيمة، لا ينالها إلّا به؛ فيجب القضاء بحُسنه إذا انتفت وجوه القبح عنه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن كنتم على حمل ذلك في الشاهد تعتمدون، وقد علمتم أن الواحد منّا يحسُن منه أن يُعرِّض غيره لمنفعة ببعض الأمور، وإن علم أنها قد تنال بغير ذلك الأمر، فيجب أن يحسُن منه تعالى التعريض على هذا الوجه، وإلّا بَطُل حملكم ذلك على الشاهد.

قيل له: إن الواجب أن يُعتبر الذي يتعرَّض به للمنفعة. فمتى حَسُن ذلك من المعرَّض حَسُن من المعرِّض تعريضه له، وإلّا لم يحسُن. وقد علمنا أن التوصّل إلى البغية بالفعل إنما يحسُن من الفاعل متى لم تحصل له البُغية بلا فعل أو بفعل هو أخفّ منه، فإذا صحَّ ذلك ثبت أن الشاهد كالغائب في هذا الوجه، وأنه إنما يحسُن من أحدنا تعريض الغير لمنفعة متى كان بذلك الفعل يصل إليها أو بأمثاله، فكذلك يجب أن يحسُن منه تعالى التكليف من حيث كان تعريضًا لمنفعة لا ينالها المكلَّف إلّا به؛ لأنه لا يصحّ أن يسدّ مَسَدّ التكليف غيره في التوصّل به إلى استحقاق الثواب، كما يقوم بعض الأفعال في الشاهد مقام بعض في التوصّل به إلى المنافع.

وليس له أن يقول: إذا كان ما يعرض له من المنافع في الشاهد غير مستحقّ بالفعل الذي يفعله، وحَسُن التعريض مع ذلك، وإن لم يحسُن مثله من القديم سبحانه فهلّا بَطُل بذلك ما اعتمدتموه.

وذلك لأن المنافع في الشاهد إذا كانت تحصل بالفعل قطعًا؛ كنحو الالتذاذ بالأكل، وزوال الجوع به، فيجب أن يكون إذا حَسُن التعريض له أن يحسُن التعريض للثواب. ولا يجوز في الثواب أن يحصل في الحال؛ لأنه يُستحقّ دائمًا، ولأن حصوله مع التكليف لا يصحّ؛ لما نبيِّنه من بعد، فيجب أن يكون التعريض لاستحقاقه كالتعريض لحصول المنافع.

وبعد فإذا صحَّ حُسْن التعريض لمنافع تحصل بالعادة، فبأن يحسُن التعريض لمنافع مستحَقَّة أولى إذا كان حالهما ما قدَّمناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا حَسُن من الواحد منّا التعريض لبعض الأمور، وإن قبح من غيره أن يحمله عليه ويُلجئه إليه، فهلّا جاز أن يحسُن التعريض لمنفعة، إن قبح من الغير أن يعرّضه له.

قيل له: إن الأفعال في الحُسْن والقبح لا يجب حمل بعضها على بعض، بل يجب أن يُحكَم في كل واحد منها بما يقتضيه الباب الذي هو منه؛ ولذلك تُحمَل شهوة القبيح على إرادته في القبح، فإذا صحَّ ذلك ووجدنا في الشاهد التعريض للمنفعة بالتمكين منها وغيره في حكمه، فيجب إذا حَسُن التعريض للنفع أن يحسُن التعريض له، وليس كذلك الحمل على الشيء والإلجاء فيه، ألا ترى أن تكليف مَن يعلم أنه يؤمن يحسُن، ولا يجب أن يحسُن من الواحد منّا حمل الغير على فعل ما يعلم أنه ينتفع به قياسًا عليه. ولذلك يحسُن من المُلْجأ الفعل، ويكون آكَد من الواجب، وإن قبح من المُلجِىء أن يُلجئه إليه؛ نحو أن يُلجئه إلى بذل ماله افتداءً من قتله. فيقبح من المُلجِىء ذلك، وإن حَسُن من الملجأ دفعه[1]؛ تحرّزًا به من ضرر هو أعظم منه. وإنما قَبُح ذلك من المُلجِىء؛ لأنه بفعله قد عرَّض الملجأ للتخلّص من ضرر هو الذي أوقعه فيه، وليس كذلك حال المكلّف، لأنه عرَّضه لمنفعة عظيمة لا تُنال إلا بما فعله به. فيجب أن يحسُن منه هذا التعريض، علم من حاله أنه يؤمن أو يكفر؛ كما قبح ما ذكرناه من الإلجاء، عُلِم من حال الملجأ أنه يتخلَّص مما أوقعه فيه أو لا يتخلَّص منه، ولذلك قلنا: إنه يقبح منه أن يقرِّب النار من غيره، فيعرِّضه بذلك للهرب. ويفارق تقديم الطعام إليه ليأكله؛ لأن الأوّل تعريض للتخلّص من ضرر أدخله فيه، والثاني تعريض لنيل منفعة. وقد بيَّنّا من قبل أنه لا يجوز أن يقضي بقبح ذلك؛ لأنه إلزام للعاقل الفعل بغير رضاه، ودللنا على حُسْن ذلك في الشاهد والغائب، وبيَّنّا أن ذلك يُوجِب قبح التكليف أصلًا، ولا يتعلّق بتكليف مَن يعلم أنه يكفر، وبيَّنّا أن المستأجَر إنما يُعتبر رضاه من حيث لا يعلم أن يُوصله إليه من النفع يعادل ما كلّفناه ويُوفي عليه، ولا يقطع على تمكيننا من

(١) أي دفع المال.

إيصال ذلك إليه. وليس كذلك حكم القديم تعالى؛ لأنه بالتكليف عرّفنا الحَسن في العقل والقبيح فيه، وعرّضنا بذلك للنفع العظيم الذي لا نصل إليه إلا بفعل ما ألزمَناه. وهو عالِم بأنه يوصّل ذلك إلينا إذا نحن استحققناه. وقد بيَّنَّا من قبل أنه سبحانه وإن علم أن المكلّف يكفر فقد صحَّ أن يمكّنه ويزيح سائر عِلله. ويصحّ أن يريد الإيمان منه، فليس لأحد أن يقول كيف يصحّ مع علمه بأنه يكفر أن يريد منه الإيمان.

[شُــبهة]

فإن قال: ما الذي يدلّكم على أنه تعالى قد أراد بالتكليف، والتمكين أن يفعل المكلّف الإيمان. دون الكفر وقد مَكَّن منهما على حدٍّ واحد؟

قيل له: قد علمنا أنه لا يجوز أن يمكِّن المكلف ويجعله بالصفة التي يجب كونه مكلّفًا معها. لا لغرض ما وإلَّا كان عابثًا بذلك، ولا يجوز أن يكون غرضه أن يقوِّي دواعيه إلى القبيح بخلق الشهوة فيه، ولا يكلّفه؛ لِما في ذلك من الإغراء بالمعاصي. فيجب أن يكون مريدًا منه بعض ما مكّنه منه، وقد علمنا أن إرادة القبيح قبيحة، والله تعالى منزَّه عنها. فيجب كونه تعالى مُريدًا منه الإيمان الذي يصل به إلى النفع الذي لا يُنال تفضّلًا، فإذا صحَّ بما ذكرناه أنه تعالى فَعَل به التمكين على الوجه الذي يكون تعريضًا للمنافع دون المضارّ، مع قدرته على أن يجعله تعريضًا للمضارّ فيجب كونه مُريدًا منه الإيمان، وأن تكون إرادته لذلك منه بمنزلة الترغيب في الحَسَن، والتربيب[1] له في الحُسْن على ما بيَّنَّاه.

ومما يبيّن ذلك أنه سبحانه قد فعل به غاية ما يدلّ على أنه مُريد للإيمان: من الأمر والترغيب واللطف، حتى لم يدع سببًا لو فعله به لكان أقرب إلى فعل الإيمان إلَّا وقد فعله؛ كما لم يدع شيئًا يكون معه أقرب إلى ألَّا يفعل الكفر إلا وقد فعله به من الزجر والتهديد والوعيد والتخويف وغيرها. وهذا الفعل إن لم يدلّ على إرادة المريد للشيء وكراهته لغيره، لم يثبت على إرادة المريد دلالة

(١) التربيب: التربية، يقال: ربب الصبي: رباه وأبلغه كماله. وكأن المراد: تعويده الحسن حتى ينشأ عليه.

البَتَّة؛ أو لا ترى أن غاية ما يدلّ على أن الوالد يحبّ صلاح ولده أن يأمره به، ويرغِّبه في فِعله، ويتوصّل إلى ذلك بكل ما يكون عنده الولدُ أقرب إلى ما أراده به من الصَّلاح. وكلّ ذلك يبيِّن أنه تعالى قد أراد منه فعل الإيمان وفي ذلك صحّة ما ادّعيناه من أنه قد عرَّضه لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به. فيجب كون تكليفه حَسَنًا وحكمة.

وليس له أن يقول: إذا كان المكلّف مع كفره وفسقه لا يستحق الثواب بالطاعة فيجب ألّا يصحّ كون القديم سبحانه مكلِّفًا له ومعرِّضًا، وذلك لأنهما[١] وإن لم يستحقّا الثواب على الطاعة لِمَا أقدَما عليه من كفر وفسق، فقد يصحّ منهما التوصّل إلى استحقاقه، بأن يتوبا من ذلك. ومتى لم يفعلا التوبة فإنما أُتِيا من قِبَل أنفسهما. فحالهما كحال مَن المعلوم أنه يكفر في أنهما قد عُرِّضا للثواب.

[شُــبهة ومقالة لأبي هاشم]

فإن قيل: إن حَسُن تكليف مَن يعلم أنه يكفر لأنه يصحّ أن يتوصَّل إلى الصواب، فيجب أن يحسُن من الممكِّن له أن يمكِّنه، ويُزيح عِلله، وإن لم يُرِد منه الإيمان، كما يحسُن من الواحد منّا أن ينفع نفسه، وإن لم يرِد ذلك، على ما قاله شيوخنا رحمهم الله، أن الواقف بين الجنة والنار لو مُنِع من إرادة دخولها[٢]، مع علمه بحالها لوقع منه دخول الجنة حسنًا.

قيل له: إن تمكينه تعالى المكلَّف قد يقع على وجهين: أحدهما يكون تعريضًا للنفع، والآخر يكون تعريضًا للضرر، فلا بدَّ من معنى يخصِّصه بأحد الوجهين؛ كما قلناه في الخبر وغيره. فلذلك وجب كونه مُريدًا منه الإيمان، حتى يكون معرِّضًا للنفع. وليس كذلك ما سألت عنه من النفع المَحض الذي لا يتعقبه ضرر؛ لأن ذلك يقع على وجه واحد، فيجب كونه حَسَنًا، وإن لم تتناوله الإرادة، وكما يحسُن منه ذلك فيجب أن يحسن من غيره أن يجعله بحيث تصل إليه هذه المنافع المحضة، وإن لم يُرِد ذلك، ويكون حَسَنًا منه. ولذلك قلنا: إن مَن لا عقل له يحسُن منه أن يجتلب هذه المنافع؛ لأنه لا تأثير للإرادة فيها.

(١) أي الكافر والفاسق. (٢) أي دخول الجنة.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: لو ظنّ أحدنا أن شيئًا يضرّ زيدًا لم يكن له أن يفعله به، ولأَثِم[١] إن لم يضرّه في الحقيقة؛ مثل أن يقدِّم إليه طعامًا يظنه مسمومًا، وليس هو كذلك في الحقيقة، قال: ولو قصد إلى أن ينفعه بما ليس هو بمنفعة لم يكن نافعًا له أو لو قصد إلى أن يضرّه بشيء ليس بضرر لم يكن ضارًا له، إلا أنه يأثَم متى فعل قصدًا قبيحًا، ولو قصد إلى أن ينفعه بسَقْي دواء لا ينفعه فقصده حسن وليس هو بنافع له.

ويجب على هذا القول متى قدَّم إليه طعامًا مسمومًا لا طريق له إلى معرفة كونه كذلك، وغلب على ظنّه أنه ليس بمسموم، وقَصَد به نفعه أن يكون حَسَنًا، وإن استضَرَّ به، وإن كان لا يسمّى نافعًا له؛ من حيث لم يمكِّنه من منفعة. ويفارق حال التكليف الذي يُقطع فيه على أنه يمكنه أن يصل به إلى الثواب لو أراده. فيكون القديم تعالى نافعًا له.

وقد بيَّنّا في مسألة أمليناها في هذا الباب أن الواجب أن يُعتبر تقديم الواحد منّا الطعام إلى غيره. فيجب متى علم أنه يتناوله، ويصير مُلْجأ إلى تناوله أن يحسن منه ذلك بلا إرادة؛ لأن فعل الملجَأ كأنه فعل الملجِىء. فكما يحسن أن يضطره إلى النفع من غير إرادة حَسُن ذلك منه في الإلجاء. ومتى قدَّم إليه على وجه يجوز أن يتناوله ويجوز منه تركه، ودواعيه تتردد بين الأمرين، فلا بدَّ من إرادة، على ما قدّمناه في التكليف. فأمّا تقديم الطعام الذي يظنّه مسمومًا فإنه يقبح؛ لأنه ممّا لا يصحّ أن ينتفع به عنده وفي ظنه، فيجب أن يقبح. ويفارق التكليف؛ لأنه تعالى عالِم بأنه يصحّ منه الانتفاع، ومتى كفر فإنه أُتِي من قِبَل نَفْسه. فأمّا إذا قدّم إليه ما يظنه مسمومًا وليس هو كذلك والذي قدَّم ذلك إليه مُلْجأ إلى تناوله، فلا يبعد أن يحسن منه التقديم، وإن قبح منه القصد؛ لأن ذلك نفع؛ فيجب حُسْنه إذا لم يُعْقب مضرّة. فأمّا قصده إلى تناوله، مع كونه مسمومًا، فيجب أن يقبح؛ لأنه قَصْد للضرر. ويكون بمنزلة قصد مَن ردّ الوديعة إلى الأصداع في أنه يقبح وإن كان المراد حسنًا. فأما إذا لم يصرّ مَن قدّم ذلك إليه ملجأ فليس يبعد كون الإرادة والمراد قبيحين على ما

(١) أي لو فعل به ما يظنه ضارًا ولم يكن ضارًا في الحقيقة، فإنه يأثم عملًا بظنه.

قدّمناه. وأما إذا ظنّ الطعام غير مسموم، وهو مسموم في الحقيقة، ولا طريق له إلى معرفة كونه مسمومًا، فإنه يحسُن منه تقديمه إلى غيره، وإن لم ينتفع به، كما يحسُن منه أن يؤلمه لمنفعة يظنّها، وإن لم تحصل. ويصير الظنّ في هذا الباب بمنزلة العلم. فكما لو علم أنه غير مسموم لحَسُن منه أن يقدّمه، فكذلك إذا ظنّه بهذه الصفة. والتكليف أولى بأن يحسن؛ لأنه تعالى يعلم أن المكلَّف يمكنه أن ينتفع بذلك وإن أساء اختيار نفسِه.

فعلى هذه الوجوه يجب أن يجري القول في هذا الباب.

[شُــبهة]

فإن قيل: لِمَ صرتم بأن تستدلّوا بما قدّمتموه على أن المكلّف مُريد من المكلَّف الإيمان مع العلم بأنه يكفر بأولى من أن تستدلوا على أنه لم يُرِد الإيمان منه، من حيث علم أنه لا يؤمن، وأنه يضرّ نفسه أوَ ليس الوالد لو علم من حال ولده أنه لا يقبل ما أمره به من منافعه بل يضرّ نفسه كان لا يصحّ أن يريد منه التعويض، فيجب أن تقولوا بمثله في القديم تعالى.

قيل له: إن علمه تعالى بأنه يختار ما يضرّه لا يقتضي أن يريد منه الكفر، ولا علمه بألَّا يفعل الإيمان يمنع من إرادته له... وإنما قلنا في الوالد: إنه لا يريد أن يفعل بولده ما يختار عنده قتل نفسِه والإضرار بها؛ لأنه مما يغمّه، واغتمامه بذلك يصرفه عن إرادته له، ويقتضي قبح إرادته ذلك. وليس كذلك حال القديم تعالى، فلا يجوز أن يقال، إن علمه بأن المكلّف لا يؤمِن بصرفه عن إرادة ذلك منه، وليس كذلك ما ذكرناه؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه قد فعل ما يدلّ على كونه مُريدًا منه الإيمان وكارهًا منه الكفر.

[شُــبهة]

فإن قال: هلَّا قلتم: إنه تعالى لمّا لم يمنعه من الكفر والإضرار بنفسه عُلِم أنه غير مُريد لمنافعه؛ إذ لو أراد ذلك لمنعه من الإضرار بنفسه.

قيل له: قد بيَّنّا أن المنع من الكفر يُزيل التكليف أصلًا، وتقصَّينا القول فيه، وبيَّنّا أنه إنما يجب أن يكون تعالى مانعًا له من الكفر المنع الذي يصحّ معه

التكليف، وقد فعل تعالى ذلك النهي والزجر والتخويف وفعل ما يجري مجرى الحمل له على الإيمان: من الأمر والتزيين والتسهيل، فصار بذلك مؤكِّدًا لما قلناه: من أنه تعالى يجب أن يكون مُريدًا للإيمان كارهًا للكفر.

[شُبهة]

فإن قيل: إنكم حكمتم بأن التعريض للمنفعة في حكمها في الحُسْن إذا انتفت وجوه القبح عنه، وبنيتم الكلام في التكليف، فبيِّنوا أن تكليفه تعالى مَن يعلم أنه يكفر قد عَرِي من جهات القبح، حتى يصحّ القضاء بحُسنه من حيث كان تعريضًا لمنفعة عظيمة لا ينالها إلَّا به.

قيل له: إن وجوه القبح معقولة فلا يصحّ أن يدَّعي فيها مالا يُعقل؛ لأن ذلك يُوجِب الشكّ في سائر ما يُعرَف حُسنه ووجوبه، ويُوجِب التباس الحَسَن بالقبيح؛ وكمال العقل يمنع من ذلك. فإذا صحَّ ما ذكرناه وكانت وجوه القبح التي نعقلها أجمع منتفية عن تكليف مَن المعلوم أنه يكفر، فيجب القضاء بحُسنه من حيث اختصَّ بما ذكرناه.

وقد ذكرنا من قبل أنه لا يمكن أن يقال فيه: إنه يقبح؛ لأنه عبث؛ من حيث كان العبث هو كل فعل لم يقصد به فاعله وجهًا معقولًا، فيكون بمنزلة الهَذَيان الذي يقع من الواحد منّا، وسائر ما لا غرض لفاعله فيه، مع أنه عالِم قاصد؛ وليس كذلك حال التكليف؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه تعالى قد عرَّض بذلك للثواب، وأراد من المكلّف فعل ما يصل به إليه، فكيف يقال: إنه عبث، وقد أراد وجهًا مخصوصًا.

وبعد، فلو جاز أن يقال فيه: إنه عبث وحاله ما قلناه، لجاز أن يقال في عقابه تعالى لمَن يستحقه: إنه عبث، وإن كان مستحقًّا، وقد أراد تعالى فعله، ولجاز مثلُه في تكليف مَن يعلم أنه يؤمن. وقد ثبت أن في القبائح ما لا يكون عبثًا متى كان قد أُريد إيقاعه لبعض الوجوه وفِعل لبعض الأغراض؛ ألا ترى أن الظلم قبيح ولا يوصف بأنه عبث.

وليس لأحد أن يقول: إني إنما سمَّيت هذا التكليف عبثًا؛ لأنه قبيح، ومتى استعمل العبث بمعنى القبيح فهو مجاز وتقريب، على أنه متى أراد السائل

بوصف هذا التكليف أنه عبث أنه قبيح لم يصبح موضع الخلاف فيجب أن يدلّ أوّلًا بضرب من الدلالة على أنه قبيح لكي يصحّ له التعلّق بكونه عبثًا.

وبعد، فإنه لا يكفي في إثبات قبح الشيء بأن يدّعي كونه عبثًا متى لم يُرَدْ بالعبث ما قدّمنا ذكره، فيقال لهذا السائل: إن أردت بقولك: إن هذا التكليف عبث أن صفته صفة العبث الذي قد عقلناه، فقد بيَّنَّا مخالفته له؛ من حيث قُصِد به غرض مخصوص. وإن أردت بقولك: إنه عبث غير هذا الوجه فبيّنه، وبيّن أنه يقتضي كونه قبيحًا ليتمّ لك ما ادّعيته.

[شُـبهة]

فإن قال: إذا كان المعلوم أنه يكفر، ويؤدّيه ذلك إلى الضرر العظيم، فيجب كونه عَبَثًا.

قيل له: قد بيَّنَّا أن هذا الوجه يفارق العبث، وأنه إن صحَّ التعلّق به فبأن يقال: إنه ظلم أقرب.

[شـبهة]

فإن قال: إنه يقبح عندي لهذا الوجه، وإن لم تعدّوه عبثًا فبيّنوا فساده.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الضرر الذي يلحقه إنما يؤتى فيه من قِبَل نفسه لسوء اختياره، لا لأمر يرجع إلى التكليف والمكلِّف، لأنه تعالى قد فعل به كل ما يكون إلى الإيمان أقرب، وعن الكفر أبعد، فصار في حكم المانع من الكفر، والباعث على الإيمان، والحامل عليه، فيجب كون ما فعله نفعًا؛ من حيث يؤدّي إلى النفع، وإحسانًا ونعمة؛ من حيث مكّنه به من الوصول إلى المنزلة السَّنِيَّة. فكيف يقال: إن ما يفعله تعالى إضرارًا، وليس الواحد منّا إذا قدّم الطعام إلى الجائع، وفعل به كل ما يكون إلى تناوله أقرب، وعن تركه أبعد يرتاب أحد أنه نافع له، وإن تركه لسوء اختياره، واستحقَّ على ذلك الذمّ، فكذلك القول في التكليف.

وقد بيَّنَّا أن النعمة لا يجب أن تجري على طريقة واحدة، بل قد تكون منفعة محضة، وتكون مؤدّية إلى منفعة إمّا بأن توجبها، أو تُستحق بها،

وتحصل عندها، وبيَّنّا صحّة هذه الأقسام بالشاهد، فليس لأحد أن يقول: إن التكليف لا يجوز كونه نفعًا؛ من حيث لم ينفع في الحقيقة، أو لا يقع عنده النفع في الحقيقة، على أن مَن قال بذلك يلزمه ألّا يكون ضررًا؛ لأنه ليس بضرر في الحقيقة، وإن عدّه ضررًا، من حيث يفعل ما يؤدّيه إلى المضار لم يمتنع أن يعدّه نفعًا من حيث يصحّ التوصّل به إلى المنافع، ومتى وجب ذلك لم يبقَ إلا ما قدَّمناه: من أنه متى صحَّ التوصل به إلى المنفعة والمضرّة على البدل، فيجب كونه منفعة أن مَضَرَّة بالقصد، على ما قدَّمنا القول فيه.

على أن مَن قال في هذا التكليف: إنه يقبح لكونه عبثًا يلزمه أن يقضي بحُسنه إذا حصل فيه معنى، وهذا يُوجِب حُسنه، مع علمه أن غيره من المكلَّفين يؤمِّن عنده في كل ما كُلِّفه أو في بعضه، حتى يحسُن منه تعالى أن يكلف الخَلْق العظيم، مع علمه بأنهم يكفرون إذا علم أن زيدًا يؤمن عند تكليفهم جميعهم في طاعة واحدة، بل يجب على هذا القول أن يحسُن من تكليف الخلق العظيم إذا كان المعلوم أن واحدًا منهم يطيع في بعض ما كُلِّف؛ لأنه قد حصل فيه معنى يخرج به عن كونه عبثًا.

ألا ترى أن الآلام لمّا كانت في حكم العبث لو فُعِلت للعوض فقط خرجت من هذه القضيَّة متى حصل فيها اعتبار، حتى لو حصل في آلام الخلق العظيم اعتبار مكلَّف واحد في طاعة واحدة لحَسُن منه تعالى فعلها، بل كان يجب أن يفعلها تعالى. فيجب أيضًا على هذا القول أن يجب عليه أن يكلّف العالم، وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون إذا حصل في تكليفهم ما ذكرناه.

وإنما لم يلزم هذا السائل حُسْنُ تكليفهم لبعض منافع الدنيا ودفع مضارها؛ لأن له أن يقول: إذا حَسُن منه الابتداء بهما لم يحسُن هذا التكليف لهما؛ كما يقول في الآلام: إنها لا تحسُن للعِوَض فقط، ولا يمكن مثل ذلك فيما ذكرناه.

ويجب على هذا القول متى كان تكليفُ بعضهم لُطفًا في تكليف سائرهم أن يحسُن تكليف سائرهم. وإن كان في المعلوم أنهم يكفرون؛ لأنه قد تعلَّق

بتكليف كل واحد منهم معنى خرج من كونه عبثًا، حتى يحسُن على هذا القول تكليف الخَلْق العظيم، وإن كان المعلوم أنه لا أحد فيهم يؤمن في كل ما كُلِّفه، وإن أطاع في البعض.

وبعد فإنه لا فرق بين القول بأنه يخرج هذا التكليف من كونه عبثًا ببعض ما ذكرناه من الوجوه، وبين ما ذكرناه من أنه يخرج عن هذه الصفة بكونه تعالى معرِّضًا له للثواب العظيم ومُريدًا منه تعالى ما يوصله إلى ذلك، وفاعلًا به كل ما يكون إلى نيله أقرب؛ لأنه إذا جاز خروج الشيء من كونه عبثًا لأن غيره ينتفع، فبأن يجوز خروجه من كونه عبثًا بأن ينتفع هو به أو يصحّ ذلك منه أولى.

فأمّا إذا قيل: إن هذا التكليف يقبح لأنه ضرر؛ من حيث علم أنه يختار ما يؤدّيه إلى العطب والهلاك والعقاب الدائم، فإنه لا يجوز أن يقال: إنه يحسن لأن غيره يؤمِن عنده؛ لأنه لا يحسن الإضرار بزيد لمنفعة غيره، ولو حَسُن ذلك لحَسُن من الواحد منّا أن يظلم غيره لمنفعته، وهذا واضح الفساد؛ فيجب ألّا يحسن ذلك البَتَّة.

ومتى قيل إنه يحسُن لأن غيره يؤمن عنده لزم أن يحسن منه تعالى أن يستفسد زيدًا أو يُضرّ به ضررًا مبتدأ، ويُغريه بالقبيح لأن غيره يؤمن عنده.

[شُـــبهة]

فإن قال: إني أقول: إن هذا التكليف يقبح على كل حال لهذه العلّة.

قيل له: قد بيّنّا فسادها، ودللنا على أن هذا المكلَّف إذا صحَّ لِمَا اختصَّ به من الصفة أن ينفع نفسه ويضرّها، فيجب أن يُراعى في كون ما فُعِل به من التكليف والتمكين نفعًا أو ضررًا بقصد المكلّف وإرادته، وبيّنّا أنه إذا عرَّضه للثواب، وإراد منه فِعْل ما يوصّله إليه، فيجب كونه نافعًا، ومُنعَمًا عليه، ومتى اختار ما يضرّه فإنما يُؤْتَى من قِبَل نَفْسه، ومثّلناه بتقديم الطعام إلى مَن يعلم أنه يترك تناوله، وإدلاء الحبل إلى مَن يعلم أنه لا ينجو به من الغرق في أنه منفعة، وإن أساء الاختيار لنفسه. على أن اختيار المكلَّف لما يضرّه دون ما ينفعه لو اقتضى قبح أمره، وتكليفه لوجب أن يقبح في الشاهد

كل أمر يجوز ذلك فيه، لأن تجويز حصول صفة القبح في الفعل يقتضي قبحه؛ كما يقتضيه القطع على ذلك من حاله. ألا ترى أنه لا فرق بين قبح الكذب وبين قبح الخبر الذي يجوز كونه كذبًا، وإنما صحَّ أن يحسن الضرر متى غلب على الظن حصول نفع فيه؛ لأن الظن قد صار جهة لحُسنه وحصولُه متيقَّن فخرج من الباب الذي ذكرناه، فإذا صحَّ ذلك وكان الأمر فيما بيننا يحسُن مع تجويز اختيار المأمور لما يضرّه فكذلك التعريض للأمور يحسُن مع تجويز اختيار المعرَّض لما يضرّه، والعلم بحُسن ذلك من أوائل العقل، فيجب القضاء بفساد هذا القول.

وبعد، فإن كان اختياره لما يؤدّيه إلى المضارّ يُوجِب كون ما فُعل به ضررًا قبيحًا فيجب أن يكون اختياره لما يؤديه إلى المنفعة هو الذي يقتضي كون الفعل نعمة وإحسانًا، وذلك مستحيل، لأنه يؤدّي إلى أن يكون كونه نعمة موقوفًا على تنعّم المكلّف، وكون المكلّف متنعّمًا موقوف على كون ما فُعِل به نعمة وهذا يتناقض؛ لأنه لا يصحّ أن يقال: إن المكلّف يكون مُنعِمًا على نفسه باختياره فلا بدّ من كون المكلَّف مُنعَمًا عليه، ولا يكون منعمًا عليه إلَّا بما فعله، فلو لم يتمّ كونه نعمة إلا باختيار المكلَّف، وقد ثبت أن اختيار المكلَّف يترتب على كونه نعمة، لوجب تعلّق كل واحد منهما بصاحبه على وجه يجري مجرى العلَّة لنفسه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا صحَّ أن يقف الخبر في كونه صدقًا على فعل الغير واختياره، ولا يوجِب أن يكون ذلك الفاعل هو الذي صيَّر خبر المخبر حَسنًا وصدقًا، وأن يزول المدح عن المخبِر، فهلَّا قلتم: إن اختيار المكلَّف للإيمان وإن وقف على كون التكليف نعمة عليه، فذلك غير موجِب أن يكون هو الذي صيَّر التمكين نعمة على ما ذكرتم.

قيل له: إن الخبر في حال ما يقع لا يخلو من أن يكون مخبِره على ما تناوله أولاً. فإن كان على ما تناوله كان صدقًا، وصحّ استحقاق المدح به إذا كان حَسَنًا. فيجب على هذا الوجه أن يقال في التكليف: إنه إذا وقع والمعلوم

أن المؤمن يختار الإيمان يكون حَسَنًا ونعمة، ولا يجعل اختياره مُقتَضيًا لكونه نعمة وحَسَنًا. ومتى قيل ذلك فقد عَدَل هذا القائل عمّا قدّمناه. ويحتاج في إبطال قوله إلى الطريقة الأخرى؛ لأنّا قصدنا بما تقدَّم إبطال القول بأن المقتضِي لكونه نعمة اختيار المكلَّف الإيمان، ولكونه قبيحًا اختيار الكفر، فأمَّا إذا قيل: إن عِلم المكلَّف هو الذي يقتضي فيه الحُسْن والقبح فالواجب في إسقاطه سلوك غير الطريقة التي قدّمناها.

وبعد، فإن كان المعتبر في كون التكليف حَسَنًا أو قبيحًا باختيار المكلَّف دون صفته في نفسه، فيجب أن يحسن أن يمكَّن من الإيمان، ويُزاح سائر علله وإن لم يرد منه الإيمان بل كُرِه منه، وإن لم يلطف له بسائر الألطاف؛ لأنه قد علم أنه يختار الإيمان فلا مُعتَبَر بفعل المكلَّف، فلمّا بَطُل ذلك ووجب أن يعتبر حال تكليفه، ويراعي وجه حُسنه بغير الأمر الذي يراعي به حُسْن اختيار المكلّف وقبحه، عُلم انفصال أحد الأمرين من الآخر، ووجب أن يُقضى بحُسْن التكليف متى كان تعريضًا لمنازل سنيّة لا تُنال إلّا به، وإن علم أنه يكفر ويُسيء اختيار نفسه.

وبعد، فإن وجه حُسْن الفعل أو قبحه يجب أن يضامّه أو يكون في حكم المقارن له؛ لأن ما اقتضى حُسْن الشيء هو بمنزلة ما يصير به الفعل على وجه دون وجه، وبمنزلة العِلل، فإذا وجب فيه المقارنة فكذلك القول في وجوه الحُسْن فكيف يقال: إن تكليفه تعالى لمن يكلّفه يحسُن أو يقبح لاختيار المكلّف الإيمان أو الكفر، مع تأخّر اختياره عن التكليف وانفصاله منه، وإذا كان ما له يستحق على القبيح الذّم والعقاب يجب أن يكون في حكم المضامّ له من حال الفاعل أو المُعانى، فكذلك القول فيما يقتضي قبحه أو حُسنه. وذلك يُبطِل القول الذي ذكروه.

[شُـــبهة]

فإن قال: إن جميع ما ذكرتموه إنما يُبطل قولَ مَن جعل التكليف قبيحًا لعلّة اختيار المكلَّف الكفر، وحَسَنًا لاختياره الإيمان، وذلك لعمري مُسقِط لقولهم في الجواب عمّا يُعتمد: من أن تكليف من المعلومُ أنه يكفر إنما يقبح؛

لأن المكلّف عالِم بأنه يكفر، ولا يؤمن ويختار الضرر دون النفع، ويتوصَّل إلى عطَب نفسه وهلاكها دون الفوز والنجاة، ويكون كونُه عالِمًا في أنه يؤثّر في قبح ذلك بمنزلة كونه عالمًا بأنه يثيب المكلّف في أنه شريطة في حُسْن التكليف وكونه عالمًا بحُسْن ما يكلّفه وصحّة التوصّل به إلى الثواب. فإذا صحَّ أن يقال: إنه تعالى لو علم أنه لا يُثيب المكلّف كان تكليفه إياه قبيحًا؛ لكونه عالِمًا بذلك، فهلّا جاز ما قلناه وإذا كان من قولكم أن تكليفه تعالى لزيد يقبح إذا علم أنه مفسدة لغيره، ومن حيث كان عالمًا بذلك فما الذي يمنع ممّا قلناه: من أن تكليف مَن يعلم أنه يكفر يقبح لعلمه بأنه يختار الكفر والضرر، ولا يصحّ لكم دفع ذلك بما قدمتموه؛ لأنّا لم نجعل الموجِب لقبح التكليف اختيار المكلّف، بل جعلنا العِلّة في ذلك كون المكلّف عالمًا بذلك من حاله، وذلك في حكم المضامّ للتكليف، وفي حكم المنفصل من فعل المكلّف. ولا يصحّ لكم إبطال ذلك بالشاهد؛ لأن الواحد منّا لا يعلم فيمن عرَّضه وأمره وكلّفه أنه يختار ما يضرّه لا محالة، وإنما يحسن ذلك في الشاهد؛ لأن المكلّف منّا قد يجوّز أن يختار المكلّف نفع نفسه، ولو علم أنه يختار المَضرَّة لا محالة لقبح ذلك منه والعلم بقبح ذلك يجري مجرى العلم بقبح الظُّلْم في الجملة، وإن لم يحصل العلم بالتفصيل؛ لأن العلم بالمقبَّحات متقرّر في العقل على الجملة، وإن احتيج في تفصيله إلى دلالة، فليس لكم أن تقولوا: إن تعذّر العلم بنظير ذلك في الشاهد يمنع من حصول هذا العلم؛ لأنه إذا كان علمًا بما ذكرناه على وجه الجملة ففَقْد العلم بالتفصيل لا يؤثّر فيه؛ كما لا يؤثّر في علوم الجملة وكونِها ضرورة كونُ العلم بالتفصيل مكتسبًا والشّبه فيها ممكنة. فإن قلتم: إن العلم لا يقتضي قبح الشيء ولا حُسنه؛ لأنه يتعلّق بالشيء على ما هو به، لا أنه يصير على بعض الصفات بالعلم.

قيل لكم: إن ذلك يَبطل بما بيَّنّاه من أن علم القديم تعالى بأنه يُثيب شرط في حُسْن التكليف، وعلمه بأن التكليف مفسدة شرط في قبحه، إلى غير ذلك. وإذا صحَّ أن كونه تعالى عالمًا يقتضي كون ما نفعله من الاعتقاد علمًا، فما الذي يمنع من كونه مُقتَضيًا لقبح ما نفعله وحسنِه. وإنما ينكر قول المجبرة وغيرهم؛ لأنهم أحالوا القدرة على ما يَعلم تعالى أنه لا يكون ولا يقع، فأوجبوا

بهذا القول أن العلم كالموجب لكون معلومه على ما هو به. فأمّا ما قلناه نحن في ذلك فغير ممتنع. وكلّ ذلك يُوجِب قبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وأنه من فعل الظلمة على ما تقوله المنانِيَّة، أو من فعل الشيطان على ما يقوله المجوس، أو يجب أن يتوصَّل به إلى نفي الصانع، أو نفي كونه حكيمًا منزَّهًا عن فعل القبيح، أو يجب أن يستدلّوا بذلك على أنه تعالى لا يعاقب مَن عصاه، فلذلك حسُن أن يكلِّفه مع علمه بأنه يكفر. ولا يتمّ ذلك إلَّا مع الطعن في النبوّات، ونصّ الكتاب؛ لأنه قد ثبت من دين رسول الله صلّى الله عليه أن الله تعالى يعاقب الكفَّار.

واعلم أن هذا السائل لا يخلو من أن يدّعي أن العلم بقبح التمكين والتعريض إذا كان المكلَّف عالمًا بأن المتمكِّن يضرّ نفسه، ويُسيء اختيارها ضروري على الجملة، أو يدَّعي أن العلم بذلك مكتسب، فإن ادّعى فيه الاضطرار فقد أبعد؛ لأن العلوم المتعلِّقة بالمقبَّحات أو المحسَّنات على جهة الجملة هي من كمال العقل، فلا يصحّ أن يختصَّ بها عاقل دون غيره من العقلاء. ألا ترى أن العلم بقبح الظلم على الجملة لمّا كان ضروريًا وقع فيه الاشتراك، وكذلك العلم بقبح الكذب العاري من نفع ودفع مَضَرَّة. ونحن نعلم من أنفسنا أنّا لا نعلم قبح ما ذكره على جملة، ولا على تفصيل، فلذلك اختلف العقلاء. في ذلك، فمنهم مَن قال بحُسن التكليف، وإن علم المكلِّف أنه يختار ما يؤدّيه إلى المَضَرَّة، ومنهم مَن قال بقبحه، ولا فرق والحال ما ذكرناه بين مَن ادّعى الضرورة فيما قالوه، وبين مَن ادّعاه في ضدّه، حتى يدّعي أنه يعلم باضطرار حُسن تكليف مَن يعلم المكلِّف أنه يكفر إذا كان قد عرَّضه لمنفعة عظيمة لا تُنال إلَّا به، وإنما يؤتَى فيما يستحقّه من الضرر من سوء اختياره.

وبعد، فإن العلم بقبح العلم المختصّ ببعض الصفات على جهة الجملة إنما يحصل ضروريًا إذا كان للعقلاء طريق إلى معرفة تفصيل ذلك الفعل على بعض الوجوه. فأمّا إذا تعذَّر ذلك لم يصحّ الاضطرار فيه. ألا ترى أن العلم بقبح كذب مخصوص، وبقبح الظلم، وتكيف ما لا يُطاق، إلى ما شاكله، إنما صحَّ كونه ضروريًا من حيث أمكن معرفة تفصيل ذلك على بعض

الوجوه، وصحَّ اختبار حاله، فيعلم باضطرار قبح بعض الآلام دون بعض، وبعض الأوامر دون بعض، على الجملة؛ كما يعلم عند الاختبار استحالة كون الموجود لا قديمًا ولا محدَثًا، واستحالة كون الجسم في مكانين. ولذلك لا يصحّ ادّعاء العلم الضروريّ بحُسْن الأمر والتكليف إذا علم الآمر أن المكلَّف سينتفع لا محالة، لمّا لم يكن لنا طريق إلى معرفة تفصيله ولذلك لم يصحّ العلم بقبح شهوة القبيح، وحُسْن شهوة الحسن ضرورة: لمّا لم يكن له في الشاهد نظير يُعرف بالعقل على جهة التفصيل. وكل ذلك يبيِّن فساد ادّعاء الاضطرار في هذا الباب على جهة الجملة، وأن مَن ادّعى ذلك في حُكم مَن يدّعي العلم بقبحه مفصَّلًا؛ لأن كِلا الأمرين مما يُعلَم خلافه من حال العقلاء، ولا يمكن لمُدَّعيه بيانه بالتنبيه عليه؛ كما يمكننا بيان قبح كون العلم ضروريًا بالتنبيه على ذلك إذا جرى فيه الجَحد والإنكار. فهذا الوجه لا إشكال فيه.

فأمّا إن ادّعى أنه يعلم قبح هذا التكليف بالاستدلال؛ فقد ثبت أن العلم بقبح الشيء المختصّ بصفة إنما يصحّ أن يكتسب بأن يكون له أصل في المقبّحات، ونظير يردّ إليه؛ كما نقوله في ردّ العلم بقبح الكذب الذي فيه نفع، أو دفع ضرر، إلى العلم بقبح الكذب الخالي من الأمرين، وقد علمنا أن العلم بأن المأمور والمكلَّف فيما بيننا يعصِي ويختار ما يضرّه متعذّر؛ لأنه لا دليل عليه، وإنما يُعلَم ذلك سمعًا، والسمع لا يصحّ إلّا مع صحّة القول بمذهبنا في التكليف؛ فمَن خالف فيه لم يصحّ له معرفة السمع أصلًا. فادّعاء أصل لهذا القبيح في الشاهد مستحيل. ولا فرق بين مَن ادّعى ذلك، وبين مَن ادّعى كون العلم بحُسْن تكليف ما يعلم أن المكلّف يختار عنده المنفعة ضروريًا. فإذا بطل ذلك بطل بمثله ما ادّعاه. يبيِّن ذلك أن العلم بقبح الضرر لما حَصَل ضروريًا على بعض الوجوه، حصل العلم بحُسْن النفع على بعض الوجوه، ولو حصل العلم الضروريّ بقبح التمكين الذي يختار عنده الضرر لوجب أن يحصل العلم الضروري بحُسنه إذا اختار عنده المنفعة، وكلّ ذلك مما يعلم تعذّره في العقل. وإذا لم يكن له في الشاهد أصل لم يمكنه ادّعاء العِلْم المكتَسَب بقبح تكليفه تعالى لمَن يعلم أنه يكفر.

[شُـبهة]

فإن قال: إن لذلك نظيرًا في الشاهد؛ لأنّا نعلم أن ما يقع عنده القبيح والمضارّ يقبح، كما نعلم أن ما يؤدّي إلى الضرر على سبيل الإيجاب يقبح، فصحَّ ردّ هذا التكليف إليه.

قيل له: إن ما يختار عنده الضرر والقبيح لا يُعلَم قبحه متى كان المختار لذلك أتى فيه من قِبَل سوء اختياره، لا من قِبَل الفاعل لِما عنده اختاره. سيّما إذا عرَّض ذلك الفاعل بفِعله من النفع العظيم وقد بيَّنّا أن ما يصحّ وقوعه على وجهين فإنما يحصل على أحدهما بالقصد، وبيَّنّا أن المُكَلِّف إذا قصد التعريض للمنفعة خرج فعله من أن يكون ضررًا، وبيَّنّا لذلك شواهد، فلا وجه لإعادة القول فيه.

[شُـبهة]

فإن قال: إن له في الشاهد أصلًا؛ وهو إدلاء الحبل إلى مَن يعلم أن يخنق به نفسه، ولا يختار التخلّص من الغرق، وسائر ما هو مفسدة؛ لأن ذلك إنما قبح؛ لأن المفعول به يختار عنده القبيح، ولولاه لم يختر ذلك فصحَّ حمل التكليف عليه.

قيل له: إن قبح المفسدة طريقه الاستدلال، ولذلك تنازعه العقلاء، فلا يصحّ ادّعاء الاضطرار فيه وجعله أصلًا للتكليف. ونحن نبيِّن مفارقته للتكليف مشروحًا من بعد.

[شُـبهة]

فإن قال: إن غلبة الظن في الشاهد قد ثبت أنه يقوم مقام العلم في كثير من المواضع فإذا علمتُ قبح أمر الآمر لغيره مع ظنّه بأن يختار القبيح والضرر، صحَّ أن أجعله أصلًا لقبح تكليفه تعالى مع علمه بأنه يكفر.

قيل له: إن غلبة الظن في الشاهد حكمه يأتي عندنا بالضدّ مما ذكرته؛ لأنّا ندَّعي حُسْن إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق، مع غلبة الظن أنه لا يفعل، وحُسْن استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن أنه لا يفعل، وحُسْن

استدعاء المخالف إلى الدين مع غلبة الظن بأنه يثبت على الشُّبهة، وحُسْن إدلاء الحبل إلى مَن يغلب على الظن أنه لا يتشبَّث به فيظفر بالنجاة، ويحسُن تقديم الطعام إلى مَن يغلب على الظن أنه يترك أكله لسوء اختياره، ويستحق الذمّ والعقوبة، فكيف يصحّ ادّعاؤك ما ادّعيته، ونحن نعلم أن الأمر بالضدّ من ذلك.

[شُـــبهة]

فإن قال: إن الطريقة التي سلكتموها توجِب ألّا يصحّ لكم العلم بحسن هذا التكليف؛ لأن ادّعاء العلم بحُسنه ضرورةً على جملة أو تفصيل أو ادّعاء أصل له في الشاهد لا يصحّ لكم، كما ادّعيتموه علينا. فإن وجب بُطلان قولنا بقبحه وجب بُطلان قولكم بحُسنه، ولزم لذلك الشكّ والتوقّف فيه.

قيل له: ليس الأمر كما ادّعيته؛ لأنه لو صحَّ أن حالنا كحالك في تعذّر الطريق في الشاهد إلى معرفة ما ادّعينا حسنه لصحَّ أن نثبته حسنًا بطريق سواه، وذلك الطريق يصحّ لنا دونك وهو أنه قد ثبت بما قدّمناه في هذا الكتاب أنه تعالى لا يفعل القبيح. فيجب إذا رأيناه سبحانه قد كلَّف مَن يعلم أنه يكفر كما كلّف مَن يعلم أنه يؤمن، فيجب أن نقضي بحُسْن ذلك؛ من حيث فعله؛ لأنه لا فرق بين أن نعلم في فعل واقع أنه حسن لعلمنا بصفته، وبين أن نعلم حُسنه لعلمنا بأن فاعله لا يختار القبيح. وأحد الطريقين يَسُدّ مَسَدَّ الآخر، ويقوم مقامه. فلهذه الطريقة حكمنا بحُسن الشهوة، وإن تعلقت بالقبيح، ولها قلنا: إنه تعالى إذا فعل الحَسَن مع استحالة المنافع والمضار عليه، علمنا أن الفاعل قد يفعل الحَسَن لحُسنه ولولا صحَّة هذه الطريقة لما أمكن أن يقال فيما كلّف من الشرعيّات: إنها مصالح، وإن لم يعرف وجه كونها مصلحة؛ لأن ذلك إنما يصحّ من حيث ثبت أن المكلِّف إذا كان حكيمًا عُلِم في الجملة أن ما يكلِّفه يجب أن يختصّ بوجه حسن أن يكلّف عليه، فيحلّ ذلك محلّ أن يعرف من حال الفعل ما يقتضي كونه صلاحًا.

وليس لأحد أن يدّعي أنه لا يُعلم من حال أحد من المكلّفين أنه قد كفر؛ لأن العلم بذلك أظهر من أن تمكن في المكابرة.

[شُـــبهة]

فإن قال: إني أدَّعي عليهم أنهم في آخر التكليف لا بدَّ من أن يؤمنوا ويستحقّوا الثواب، وإنما أنكر حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يموت على كفره، دون مَن يكفر ثم يؤمن ويتوب في آخر أمره.

قيل له: إنّا نعلم الاعتقادات، وما يظهر من المُبطِلين، واستمرارهم على ذلك إلى وقت الموت باضطرار، ونعلم استمرارهم على أنواع الفسق كمثلٍ[1]. فلا بدَّ من الإقرار بما قلناه؛ كما لا بدَّ من الإقرار بأن جُمْلة مَن يُكَلَّف يؤمن؛ ولو ادُّعي أن العلم بحال من يكفر منهم ويستمرّ عليه أظهر؛ لأن العلم بالكفر والفسق قد يحصل عقلًا، وإن لم نعلمه كفرًا وفسقًا، والعلم بأن المكلَّف سليم الباطن لا يُعلَم عقلًا، لكان[2] أقرب. وكيف يَصحّ لهذا السائل ما قاله مع قوله: إن علمه سبحانه بأن المكلَّف يكفر ويعصي يقتضي قبح التكليف، فكيف يصحّ أن يقول: إن التكليف يحسُن، وإن كفر المكلّف متى علم أنه سيتوب في آخر أمره، وإن حُسْن التكليف المتقدم. إن علم تعالى أنه يكفر ليجوِّز أن يحسُن تكليفه آخرًا للتوبة وإن علم تعالى أنه يعصى فيها وهذا العلم بما ذكرناه من حال المكلَّفين يُعلَم من دين رسول الله باضطرار؛ لأنه يعلم من حاله أنه كان يتديَّن عليه السلام بأن كثيرًا من الكفَّار يموت على كُفره، وأنه لا يؤمن أبدًا.

ولا فرق بين هذا[3] القول وبين قول أصحاب[4] المعارف في قولهم: إن كثيرًا من الكُفَّار معذورون؛ لأن علمهم بالله تعالى وبدينه لم يحصل، ولا فرق بينه وبين قول مَن قال: إن جميع الكفَّار مضطرون إلى معرفة الحق. وهذا بين الفساد.

(١) هذا كما نقول: «بالمثل». أي نعلم استمرارهم على الفسق مثل ما نعلم استمرار المُبطلين على باطلهم إلى وقت الموت.

(٢) جواب قوله: «لو ادعى».

(٣) أي القول بقبح تكليف مَن يعلم الله تعالى أنه يكفر.

(٤) لجعفر بن مبشر من المعتزلة كتاب في الرّدّ عليهم. انظر الانتصار للخيّاط المعتزلي، ص ٨١.

هذا لو ثبت أن الأمر كما قدَّره السائل من أن حالنا كحاله في أنه لا أصل له لما قلناه في الشاهد، فكيف ولمّا قلناه أصل واضح. وهو ما تقرَّر في العقول من حُسْن إرشاد الضالِّ إلى الطريق، مع غلبة الظن أنه لا يقبل، وحُسْن استدعاء المخالفين إلى الدين وهدايتهم إلى الحق، وإن غلب على الظن أنهم يردُّون علينا، وحُسْن تقديم الطعام إلى الجائع، وإدلاء الحبل إلى الغريق، وتعريض الغير للولايات، مع غلبة الظن بأنه يردّ ذلك ويترك أن ينتفع به ويستحق بذلك الذمّ، فإذا حَسُن ذلك أجمع مع غلبة الظن، بأن مَن عرَّضناه للنفع يختار ما يضرّه، فيجب حُسْن تكليف مَن يعلم سبحانه أنه يكفر.

واعلم أن الأصل في هذا الباب أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم فيما طريق حُسنه المنافع وطريق قبحه المضار. يبيِّن ذلك أن كل ما حَسُن مع العلم بأن فيه نفعًا أو دَفْع ضرر حُسْن مع غلبة الظن لذلك من حاله، وهذه الطريقة مستمرَّة في التجارات وطلب العلوم والآداب والفلاحات وغيرها من الأمور؛ لأن أكثرها مبنية على غلبة الظن. وإنما نعلم أنّا لو علمنا في التجارة ربحًا لحَسُن من حيث نعلم أن مع الظن لأن في ربحًا يحسُن، وكذلك القول في العلم بأنه يقتضي الخسران.

فإذا صحَّ ذلك فيجب متى حَسُن في الشاهد أن يُرشد الضالّ عن الطريق إلى الطريق مع غلبة الظن أنه لا يقبل، ين يُقضى بحُسْن ذلك لو علمنا ذلك من حاله بدلًا من غلبة الظن. وإذا صحَّ ذلك وجب حُسْن تكليفه تعالى مَن يعلم أنه يكفر؛ لأن التكليف من الباب الذي إنما يحسُن للمنافع التي تؤدّي إليه، وإن قبح فإنما يقبح لأنه في حكم الضرر. فيجب أن تكون غلبة الظن فيه كالعلم. وذلك يصحِّح ما قدَّمناه. فإن قيل: إنّا لا نسلّم حُسْن ما ذكرتموه في الشاهد، مع غلبة الظن بأن المأمور لا يقبل ويختار ما يؤدِّيه إلى المضرَّة.

[شُــبهة]

قيل له: إنه لا فرق بين مَن قال هذا وبين المُلحدة إذ قالوا: إن إرشاد الضالّ لا يحسُن إلّا إذا كان للمرشد في ذلك منفعة، أو دفع مَضرَّة، وإن

الحَسَن لا يُفعل لحُسنه. فإذا بطل ذلك بما نعلمه من حُسْن ذلك في عقلنا مع فَقْد منفعة ودفع مَضَرَّة يختصَّان بنا، بطل بمثله ما سأل عنه الآن.

على أنه كان يجب إن كان الأمر على ما سأل عنه أن يقبح هذا الإرشاد، وإن كان للمرشِد فيه منفعة أو دفع مَضَرَّة؛ لأن ذلك لا يُخرِجه من كونه في حكم الظلم والضرر؛ من حيث يغلب على الظن أنه يختار عند إرشادنا ما يضرّه، والإضرار بالغير لا يحسُن لأجل منافعنا؛ لأن ذلك يؤدي إلى حُسْن الظلم، وذلك يبيِّن صحة ما قدّمناه. وليس لأحد أن يقول: إنما يحسُن ذلك عندكم للثواب، وكذلك القول في حُسْن استدعاء المخالف إلى الدين، مع الظن بأنه لا يقبل، وكذلك القول في سائر ما ذكرتموه؛ لأن ما قلناه يستحسنه مَن لا يؤمن بالثواب، ولأنه لا فرق بين هذا القول وبين القول بأن إرشاد الضالّ لا يُفعَل لحُسنه، إنما يفعل للثواب، وقد بيَّنَّا بُطلان ذلك، وما دلّ على أن الفاعل قد يَفعل الشيء لحُسنه يقتضي بُطلان ما تعلَّق به السائل.

[شُــبهة]

فإن قال: إنما حَسُن ما ذكرتموه مع غلبة الظنّ؛ لأن الظانّ يجوّز كون مظنونه على خلافه، وليس كذلك حال العالم. فلذلك لم يصحّ حمل أحدهما على الآخر.

قيل له: قد بيَّنَّا أن الظنّ وإن اختصَّ بما وصفته، فهو بمنزلة العِلم في أنه يقتضي حُسْن الفعل أو قبحه، ولا فرق بين مَن تعلَّق بما ذكرته، وبين مَن تعلّق بمثله في سائر المواضع التي يقوم غلبة الظنّ فيها مَقام العلم، فيقول: إن الظنّ يقارنه التجويز، فيجب أن يخالف العلم الذي يمنع ذلك.

[شُــبهة]

فإن قال: فيجب على هذه الطريقة أن يحسُن من الإنسان التعريض لما يغلب على الظن أنه يختار المَضَرَّة عنده، كما ذكرتموه في حُسْن تعريضه لغيره، ومتى حَسُن ذلك فيجب أن يحسُن منه ذلك، وإن علم أنه سيختار ما يضرّه.

قيل له: إن حال الواحد منّا فيما يختاره لنفسه يخالف ما يختاره لغيره؛ لأنه إذا ظن في أمر يتعرّض له أنه يؤدّيه إلى مَضَرَّة حصل له في الحال غمّ، فلا يحسُن منه أن يجتلب ذلك من غير منفعة، ومتى كان عالمًا بأنه سيختار المَضَرَّة، فما ذكرناه فيه آكد، وليس كذلك ما يختاره لغيره. فلذلك حَسُن منّا إرشاد الضالّ عن الطريق إلى الطريق، وإن غلب على الظنّ أنه لا يقبل ذلك، إلى سائر ما ذكرناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: كيف يصحّ ما ادّعيتموه من أن غلبة الظنّ تقوم مقام العلم، وقد علمتم أن مع العلم بأن المخبِر على ما تناوله الخبر قد يحسُن الخبر ومع الظن لذلك لا يحسُن. وإذا افترق الظنّ والعلم في هذا الموضع فهلّا صحَّ افتراقهما في سائر المواضع؟

قيل له: إنما قام أحدهما مقام الآخر في الأفعال التي تحسُن أن تقبُح للمنافع والمضارّ، وما سألت عنه بمعزل من هذا الباب؛ لأن الكذب يقبح لكونه كذبًا، وحصول النفع فيه لا يؤثِّر. فيجب متى جُوِّز في الخبر كونه كذبًا ألا تؤثّر فيه المنافع، وأن يقبح؛ لتجويز كونه بصفة القبيح؛ لأنه لا يمكن أن يقال: إن الظن لجهة حُسنه كما نقوله في الآلام. فصار تجويز كونه كذبًا في أنه لا يخرج معه من كونه قبيحًا بمنزلة تجويز كون الفعل المأمور به حسنًا في أنه لا يخرج الأمر من كونه قبيحًا.

ويفارق ما تقوله في الاعتقاد من أنه قد يحسُن من الفاعل الإقدام عليه مع تجويز كون معتقده على ما ليس به إذا تعلّق بالنظر المولِّد له، أو بذكر النظر؛ لأنه متى استند إليهما صار حكمه حكمهما، ولأنه عند وجوده يحصل سكون النفس إليه. وليس كذلك حال الخبر.

فقد بانَ أن ما ذكره وأمثاله لا يقدح فيما ذكرناه من أن غلبة الظن تقوم مقام العلم فيما طريق حسنه أو قبحه المنافع والمضارّ.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنما حَسُن ما ذكرتموه من إرشاد الضالّ وغيره مع غلبة الظن أنه لا يقبل؛ لأنه بتَرْك قبوله لذلك لا يجتلب مَضَرَّة كانت لا تحصل لولاه، وإنما يتبقى على ما كان عليه من قبل، فكأنه تعريض لمنفعة إن قبل، ولا يؤدّي إلى مَضَرَّة إن لم يقبل؛ فلذلك حَسُن. وليس كذلك حال التكليف لأنه إذا لم يختر فِعْل ما كُلِّف فلا بدَّ من حصول مَضَرَّة عظيمة. كانت لا تحصل لولا التكليف. فيجب كونه مُخالفًا لما ذكرتموه.

قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأنه متى لم يقبل منّا ما دعونا إليه ونهينا عنه؛ فلا بدَّ من أن يستحقّ ذمًّا لولاه كان لا يستحقُّ؛ ألا ترى أن الجائع إذا ترك أكل ما قدّمناه إليه استحق الذمَّ. وكذلك مَن ندعوه إلى الدين، ونكشف له الحق، وننبّهه على بُطلان ما تمسّك به. وكذلك القول فيمن نبيِّن له أن في الطريق سبعًا أو غيره من جهات الخوف. وإذا صحَّ أنهم يستحقّون الذمّ بالرّدّ، والعقابَ من الله تعالى فقد بطل ما قاله، وثبت أنه بمنزلة التكليف، وإنما يفارقه في أن ما يستحقّه المكلَّف بالردّ من الضرر أعظم مما يستحقّه مَن ذكرناه متى لم يقبل منّا. وكل فِعل قبح للمَضَرَّة فيجب قبحه، قلَّت المَضَرَّة فيه أو كثرت إذا لم يكن في نفسه نفعًا؛ لأن تيسير المَضَرَّة يصير في حُكمها، كما يصير ذلك تكثير المَضَرَّة.

هذا إذا لم يحصل في تركهم القبول منّا إلا الذّمّ. فأما إذا ثبت فيه العقاب فحاله وحال التكليف بمنزلة واحدة.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنما حَسُن منكم ما ذكرتموه مع غلبة الظن؛ لأنكم نبّهتم على الواجب في عقل مَن دعوتموه إلى الدين، فوجوبه عليه من قِبَل خالق العقل لا من قِبَلكم. فلذلك حَسُن منكم مع الظنّ. وليس كذلك حال التكليف؛ لأنه تعالى هو المُوجِب والمكلِّف. فمتى عَلم أنه يختار المكلَّف ما يؤدّيه إلى الضرر يصير كأنه أدخله فيه، فلذلك يقبح منه أن يكلّفه.

قيل له: إن الواحد منّا إذا دعا غيره إلى الدين، وناظَره فيه، وكَشَف له الحقّ من الباطل فقد فعل مايُلزِمه عنده ما لولاه كان غير لازم له؛ كما أنه تعالى يفعل بالمكلَّف ما يُلزمه عنده الواجبُ. فالحال فيهما واحدة. فإذا حَسُن ما ذكرناه في الشاهد مع الظنّ، حَسُن التكليف مع العلم على ما بيَّنّاه. يبيِّن ذلك أنه تعالى قد يصحّ أن يكمل عقله ولا يكلِّفه، إما لإلجاء، أو لأنه لا يُحْوجه إلى القبيح. فمتى أَحْوجه إلى ذلك وأورد عليه الخاطر فإنما فعل الأمر الذي عنده يعلم وجوب الواجب بعقله، فيكون مكلَّفًا له. فكذلك القول في المرشِد منّا الضالّ، والداعي إلى الدين غيرَه، والمُعَرِّض غيره لمنفعة، بتقديم الطعام إليه وإدلاء الحبل وغيره؛ لأنه قد فعل أمورًا عندها لزم بعقله ما لولاها كان غير لازم.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن الواحد منّا وإن كان حالُه ما ذكرته، فإنما نبَّه على الواجب، وفَعَل ما عنده وجب، ولم يصيِّر المأمور مَن يشقّ عليه الفعلُ حتى يكون بصفة المكلَّف الذي يستحقّ الثواب والعقاب. والقديم تعالى قد جعله بهذه الصفة. فهو في حكم المُدْخِل له في الضرر، والموقع له فيه. فلذلك فارق حاله حال الواحد منّا.

قيل له: إن القبيح يُستحقّ به العقابُ وإن لم يَشقّ فِعله، فلا فرق بين أن يفعل ما عنده يختار ما يدعوه إلى الدين القبيح، وبين أن يفعل تعالى التكليف الذي عنده يكفُر المكلّف. وإنما يفارق حاله تعالى لحالنا في أنه قد فعل ما يصحّ معه استحقاق الثواب دوننا، وليس لذلك مَدْخل فيما اعتمدناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنكم وإن ألزمتم الغير ما لولا فِعلكم لم يلزمه، فإلزامكم ذلك إنما يصحّ بتقدّم أفعال منه تعالى: من إكمال العقل وغيره، فصار ذلك الإلزام من حيث استند إلى ما فعله القديم تعالى كأنه ليس بإلزام منكم، فلذلك حَسُن مع غلبة الظنّ. وليس كذلك حالُ تكليفه تعالى؛ لأن إلزامه لا يستند إلى فِعل غيره فيجب القضاء بقبحه.

قيل له: إن الفعل إذا وقع على بعض الوجوه وحَسُن لكونه كذلك، فيجب حُسْن كلّ ما شاكله من سائر الفاعلين؛ ولا يختلف ذلك بأن يكون أحد الفعلين يستند إلى غيره دون الآخر. ولو جاز هذا القول لجاز أن يقال: إنّ أمرنا الغير بما ينفعه من غَلَبَة الظن لا يحسُن؛ لأنه لا يستقلّ بنفسه ويحسُن ذلك في تكليف القديم لمن يعلم أنه يؤمن.

وبعدُ، فإن إلزامه تعالى يستند إلى أفعال تقدّمت منه، لولاها لم يصحّ الإلزام، وليس لتلك الأفعال مدخل في الإلزام فصار سبيله سبيل فِعلنا في هذا الوجه فيجب إذا حَسُن منّا ما ذكرناه أن يحسُن منه تعالى التكليف لاشتراكهما في الوجه الذي قدّمناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنما يحسُن منا ما ذكرتموه من الإرشاد والدعاء إلى الدين وغيرهما لما لنا فيها من النفع أو دفع المَضَرَّة فحمل التكليف على ذلك لا يصحّ.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن ذلك يحسُن منّا مع غلبة الظن أنهم لا يَقبلون، وإن لم يكن لنا فيه منفعة أو دفع مَضَرَّة، وبيَّنَّا أنه لا فصل بين هذا القول وبين قول المُلحِدَة إذا تعلَّقوا بمثله في أن العالِم لا يفعل الحَسَن لحُسْنه، وبيَّنَّا أن ذلك لو قبح إذا لم يجترّ به منفعة أو يدفع به مَضَرَّة لقبح وإن حصل لنا فيه المنفعة لأن منافعنا لا تقتضي حُسْن الإضرار بالغير.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنما حَسُن منكم في الشاهد ما ذكرتموه؛ لأنكم لا تفعلون في الضالّ عن الطريق عند الإرشاد، ولا فيمن دعوتموه إلى الدين العِلم بوجوب ذلك عليهم، بل يحصل لهم العلم بذلك من جهة الله تعالى، فلا يكون الواحد منّا هو المُوجِب في الحقيقة.

قيل له: إن العلم بوجوب ذلك وإن كان من جهته تعالى فما عنده حصل ذلك العلم هو من قِبَل الواحد منّا. ولولا حصول ذلك من قِبله لم يحصل العلم

بوجوبه. فصار فاعل ذلك كأنه الفاعل العلم بوجوب الواجب. فصحَّ القول بأنه الموجب؛ من حيث فَعَل ما عنده عَلِم المكلّف وجوبه، فإذا حَسُن منه هذا الفعل مع غلبة الظنّ أن المكلَّف لا يختار فِعْل الواجب فيجب أن يُحسِن مثله من القديم تعالى، وقد بيَّنّا أن القديم سبحانه لا يصحّ أن يكون موجِبًا إلّا على هذا الحدّ؛ لأنه يفعل العلم بوجوب الشيء أو ما عنده يحصل من المكلّف العلم بوجوب الواجب إذا كان طريق العلم بذلك قد حصل ضروريًا في العقل؛ لأنه تعالى إذا أخطر بالبال ما يقتضي الخوف من ترك النظر في معرفته، وقد تقرر في العقل أن التحرّز من المضارّ المظنونة والمعلومة واجب، وأن هذا النظر قد اختصَّ بهذه الصفة علم وجوبه عند الخاطر. وهذا العلم وإن كان من فعله فكأنه من فعل الله تعالى، لمّا كان هو الفاعل للعلم الأول والمنبّه على طريقة الخوف بالخاطر، فكذلك القول في الواحد منّا إذا نبَّه غيره على جهات الخوف في الطريق الذي يريد سلوكه أنه في الحكم كأنه قد أوجب عليه توقِّيه، والعدول عنه إلى طريق سواه. وذلك يبيِّن صحّة حمل التكليف على ما ذكرناه في الشاهد وأن التفرقة بينهما من الوجوه التي ذكرناها وغيرها ـ مما يطول تقصّيه ـ لا يقدح في وجه الجمع بينهما.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب أن يحسُن منه تعالى تكليف النبي ﷺ الأداء، وإن ان المعلوم أنه يعصى فيه ويتركه.

قيل له: إن الذي قدَّمناه يبيِّن أن التكليف لا يقبح، من حيث كان المعلوم من المكلَّف أنه يعصي لسوء اختياره ولا ينكر أن يعرض فيه وجه آخر يقتضي قبحه. وما سألت عنه إنما لم يجز؛ لأن مايؤدّيه الرسول يتعلّق به إزاحةُ عِلَل المكلّفين، فلا بدَّ من وقوعه. فلو علم تعالى أنه لا يقع لَمَا بعث ذلك الرسول، ولبَعَث غيره ممّن يعلم من حاله أنه يؤدّي ما حمّله. وذلك في بابه بمنزلة ما يجب عليه تعالى أن يفعله: من الألطاف، ووجوه التمكين لتقدّم المكلّف وإن كان لولا تقدّمه لم يكن ليجب. وكذلك القول فيما سألتَ عنه، فلذلك صحَّ تكليفهم[1]

(١) أي تكليف الأنبياء.

ما لا يتعلَّق بالأداء، مع العلم بأنهم يعصون فيه إذا كان ذلك صغيرًا غير منفِّر.

وليس له أن يقول: فيجب أن تجوز بعثة النبي متى علم أنه يؤدّي الشرائع، وإن علم أنه يرتكب الكبائر أو الأمور المنفِّرة في غيرها[1]، وذلك لأنه كما يجب ألّا يبعث إلّا مَن المعلوم من حاله أنه يؤدّي ما حَمَل من الشراع لِما بيَّنّا، فكذلك لا يجوز أن يبعث مَن المعلوم أنه يُقدِم على ما ينفِّر من القبول منه، على ما بيّنته في باب النبوّات، ولذلك منعنا تجويز كل ذلك عليه.

وليس له أن يقول: فيجب إن كان بعثه مَن يترك الأداء إنما يُمنع لكون ما يؤدّيه لطفًا لأُمته فيجب أن يجوز أن يكلَّف ذلك وإن لم يكن له فيه صلاح إذا كان لطفًا لغيره.

وذلك لأنه لا بدَّ من أن يكون لطفًا له أيضًا حتى يحسُن إيجابه عليه مع ما فيه من المشقَّة. ولولا ذلك لقبح تكليفه؛ لأنه لا يحسُن تكليف زيد لمصلحة عمرو فقط؛ كما لا يحسن إيلامه لمصلحة غيره. وكما أنه يجب أن يعوَّض المؤلَمَ ليسدّ العوضُ مسدّ ما أُنزل به من المضارّ فكذلك لا بدَّ من ثواب يستحقّه المكلَّف على ما كُلِّف. ولا يجوز أن يُكَلَّف لمكان الثواب فقط، فلا بدَّ من كونه مصلحة له في العقليات.

وهذه الجملة تبيِّن أن كل تكليف اختصَّ مع كونه صلاحًا للمكلَّف بأنه صلاح لغيره، أو يتعلق بما هو صلاح لغيره، فلا يجوز مع العلم بأن المكلَّف يتركه أن يكلَّف ويفارق التكليف الذي يختصّ بكونه صلاحًا بالمكلَّف فقط على ما بيَّنّاه. فعلى هذا يجب أن يُقاس هذا الباب.

ولسنا نقول في الملائكة: إنهم لو كُلِّفوا مع العلم بأنهم يعصون كان تكليفهم يقبح. بل القول فيهم كالقول في غيرهم، وإن كان المعلوم أنهم يطيعون في كل ما كُلِّفوا فليس لأحد أن يقول: إذا قبح تكليفهم للعلم بأنهم يعصون فيجب بُطلان ما أصَّلتموه؛ لأنّا لا نقول فيهم إلّا بمثل القول في

(١) أي في غير الشرائع.

غيرهم، ولو أطاع المكلَّفون بأسرهم لم يؤثِّر فيما ذكرناه، من حُسْن تكليف مَن المعلوم أنه يكفر، كما لو عصوا لم يؤثِّر في حُسْن تكليف من المعلوم أنه يؤمن، فوجود الأشياء على بعض الوجوه لا يقدح فيما ثبت بالدليل من غيره أنه حسن أو قبيح.

[الإمام لا يعلم المصالح وإنما يقوم بأداء أمور في الشريعة]

فأمّا الإمام فقد بيَّنّا أنه لا يُعلَم من جهته المصالح[١]، وإنما يقوم بأداء أمور في الشريعة، فلا يمتنع أن يكلَّف القيام بها، وإن كان المعلوم أنه يعصي.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

وقد اختلف شيخانا رحمهما الله في هذا الباب. قال أبو علي رحمه الله: مَتى عُلم من حاله أنه يخلّ ببعض ما يلزمه القيام به فِعل الله سبحانه ما يقوم مقامه في المصحلة؛ لأن فِعله تعالى قد يقوم مقام فِعل الإمام في المحدُود[٢] وغيره. ويفارق الألطاف التي إنما تكون بهذه الصفة؛ لاختصاصها بأنها تقع باختيارنا؛ لأنه لا يجب أن يقوم مقامها ما يفعله تعالى فينا. هذا إذا لم يظهر الحالُ فيما أخَلَّ به من الحدود وغيرها. فأمَّا إذا ظهر الحال فيه فالواجب العدول عنه إلى غيره؛ ليقوم بذلك الأمر، على ما نقوله في خلع الإمام عند حَدَث كائن منه.

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه يجعل ما يقوم به الإمام من مصالح الدنيا التي لا يؤثّر تركها والإخلال بها في التكليف، وإنما يؤثّر في توقّي مضارّ الدنيا. فلا يجب أن يَفعل تعالى فيه من المصالح ما يجب أن يفعله فيما يتّصل بالتكليف. ولذلك موضع تراه مشروحًا فيه.

وعلى القولين جميعًا قد انكشف القول في أنه لا يقدح فيما قدّمناه.

---

(١) المصلحة: شرح القاضي نفسه المصلحة في كتابه «شرح الأصول الخمسة» فقال: المصلحة ما يختار المرء عنده واجبًا، ويجتنب عنده قبيحًا على وجه لولاه لما اختار، ولما اجتنب، أو يكون أقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبيح. (شرح الأصول الخمسة ص ٧٧٩).

(٢) أي مَن وجب عليه بارتكاب ما يوجبه.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا لم يحسُن أن يفعل تعالى الآلام إلَّا إذا كانت لطفًا للغير، وإن كان المؤلَم سيُعَوَّض، فهلَّا قلتم: إنه لا يجوز أن يكلّف مَن يعلم أنه يكفر إلا إذا كان تكليفه لطفًا لغيره.

قيل له: قد بيَّنّا أن الألَم لولا كونه لطفًا للغير لكان مفعولًا لغرض يحسُن الابتداء به؛ لأن فِعل العوض يحسُن من الله تعالى التفضُّل به، بل نفس العوض يحسُن ذلك فيه؛ لأنه غير مختصّ بوجه يمنع من التفضّل. وليس كذلك حال ما عُرِّض المكلَّف له من الثواب بالتكليف؛ لأنه لا يحسُن الابتداء به في القدر والصفة فإذا صحَّ ذلك لم يثبت كونه عبثًا فيطلبَ فيه ما يخرج به من هذه الصفة، وهو كونه صلاحًا للغير. وهذا بيِّن في الفرق في الأمرين.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن لم يكن ذلك في حكم العبث، مع العلم بأن المكلّف يُعطَب عنده ولا يختار ما يؤدِّيه إلى النفع، فهلَّا جاز القول بأن الألـم ليس بعبث، وإن لم يكن لطفًا للغير.

قيل له: إن الذي ذكرته بأن يقتضي كون التكليف لُطفًا أولى من أن يقتضي كونه عبثًا، وقد بيَّنّا بُطلان كونه ظلمًا، وأنه لا يجوز القول بأنه عبث مع ما فيه من الوجه الذي يقتضِي كونه نعمة وإحسانًا. ففارق ما يذكره في الألم؛ لأن الألـم وإن عُوِّض المؤلَم عليه فإنه عبث من حيث كان ما فَعَله به من العوض يجوز الابتداء به، ويحسُن، فيصير مفعولًا لا لوجه يُخرِجه من كونه عبثًا؛ لأن التكليف مُفارِق له من هذا الوجه. وقد بيَّنّا أنه لو كان عبثًا لوجب أن يحسُن إذا كان المعلوم أنه يطيع طاعة واحدة لمكان تكليفه الأفعال الكثيرة التي يعلم أنه يعصي فيها، ولوجب أن يحسُن تكليف مَن لا عدد له كثرة إذا كان المعلوم أن مكلَّفًا واحدًا يُطيع عند تكليفهم؛ كما جوَّزنا أن يكون المعلوم في الآلام العظيمة أنها إنما تُفعَل لأن بعض المكلّفين يُطيع عندها، ولا تؤثِّر كثرته وقِلَّته في هذا الباب عندنا.

ومما يبيّن التفرقة بين الأمرين أن الآلام إنما تحسُن منه تعالى إذا فعل لنفع يسدّ مسدّه[١] فيخرج به من كونه ظلمًا، وللمصلحة التي تخصّ المكلّف فيخرج بها من كونه عبثًا. وليس كذلك حال التكليف؛ لأنه في نفسه ليس بمَضَرَّة، وإنما هو إلزام أمور شاقّة، فيجب أن يُفعَل لوجه يخرج من كونه عبثًا وظلمًا. ومتى قصد به تعالى التعريض لمنازل الثواب خرج من كونه ظلمًا، وإذا كان ذلك الثواب لا يجوز التفضّل به خرج من كونه عبثًا، وصار بمنزلة الآلام لو استحق بها ما لا يجوز الابتداء به في أنها كانت تخرج من كونها عبثًا وإن لم تكن لطفًا.

فصل في بيان الفرق بين تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وبين المَفسَدَة

[شُـــبهة]

إن سأل سائل فقال: إذا حكمتم بقبح التكليف إذا كان المعلومُ أن غير المكلَّف يكفر عنده، فهلَّا قبح إذا كان المعلوم أنه يكفر عند تكليفه؛ لأن وقوع الكفر منه عند تكليف غيره إذا اقتضى قبح ذلك التكليف فبأن يقتضي قبح نفس تكليفه أولى؛ لأن لتكليفه من التأثير في وقوع الكفر منه أكثر من تكليف غيره؛ لأنه يصحّ أن يؤمن وإن كُلِّف الغير كما يصحّ أن يكفر. ولولا تكليفه لما وقع الكفر منه، ولما صحَّ وإذا حكمتم بقبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعصي في الصوم، فهلَّا قَبُح تكليفه الصوم وغيره إذا كان المعلوم أنه يعصى فيه.

وإذا كنتم على الشاهد تعوِّلون في باب ما يحسُن ويقبُح من الأفعال، وقد علمتم أن الواحد منّا لو علم أنه إن أدلى الحبل إلى غريق لخنق به نفسه أن يقبح منه ذلك؛ لوقوع العطب والهلاك عنده، فكيف لا يقبح تكليف مَن يعلم أنه يختار ما يؤدِّيه إلى الهلاك الدائم.

---

(١) أي مسدّ الألم المفهوم من الآلام.

[شُــبهة]

فإذا قلتم: إن الواحد يقبح منه أن يأمر ولده بقتل الكفّار، عند إعطائه السيف، مع العلم بأنه يقتل نفسه، فهلّا قبح تكليف مَن يعلم من حاله أنه يكفر، وكيف يتوهّم القول بأنه تعالى يفعل بالعبد كلّ ما يكون إلى فعل الإيمان أقرب، وعن فعل الكفر أبعد، وتكليفه مع ذلك مع العلم بأنه يكفر لا محالة. وكيف يصحّ لكم مع هذا القول ما اتّفق مشايخكم عليه من أنه تعالى أنظر للخلق منهم لأنفسهم، أو ليس المكلَّف لو علم أنه يختار الكفر لا محالة لم يكن لحُسْن نظره لنفسه أن يختار التكليف، فيجب ألّا يكون من حُسْن نظره له تعالى اختيار ذلك. وإذا صحَّ أن الوالد متى علم من حال ولده إنه إذا عُرِّض للولايات والمنازل العظام لم يصل إليها، ووصل إلى ما يضرّه بدلًا منها، وعلم أنه إن تفضَّل عليه بدون ذلك انتفع به، لم يكن من حُسْن النظر له التعريض للولايات بل الواجب الاقتصار به على التفضّل. وهلّا قلتم: إن الأولى في حُسْن النظر أن يقتصر تعالى بالمكلَّف على التفضّل إذا كان يعلم أنه متى كُلِّف كَفَر.

[شُــبهة]

وإذا قلتم: إنه تعالى لو لم يلطف بالعبد بفِعل ما يعلم أنه يؤمن عنده لدلّ ذلك على أنه غير مُريد لسلامته ووصوله إلى الثواب، فهلّا قلتم: إنه تعالى إذا صحَّ منه أن يتفضّل على مَن المعلوم أنه يكفر إن كُلِّف فتكليفه له يدلّ على أنه غير مُريد لسلامته ووصوله إلى المنافع. وإذا كان من قولكم أنه تعالى لو علم أنه إن كلّفه الإيمان على وجه يعظم ثوابه، وعلى وجه يقلّ ثوابه على البدل، وأنه يختار الإيمان إذا كُلِّف على أدون الوجهين أنه لا يحسُن منه أن يكلّفه على الوجه الأعْلى؛ لما فيه من هلاكه، فيجب ألّا يحسُن منه أن يُكَلِّفه مع العلم بأنه يكفر إذا صحَّ أن يوصّله إلى التفضّل، وإذا قبح منه سبحانه أن يكلّفه أحد الفعلين مع العلم بأنه يعصى فيهما إذا علم أنه لو كلَّفه الآخر لأطاع فيه، فيجب ألّا يحسُن منه أن يكلّفه إذا علم أنه يكفر على كل حال مع صحّة التفضّل عليه دائمًا.

واعلم أن حمل الشيء على غيره في الحُسْن والقبح لا يصحّ بصُوَر الأفعال، بل يجب اعتبار العِلَل التي بها يتعلّق الحكم، ويُسَوَّى بينهما عند الاشتراك في العِلَل، ويفرّق بينهما عند الافتراق فيه، وإنما يصحّ تمثيل الشيء بغيره مع حذف العِلّة إذا كان الكلام في الضروريّات فيُبَيَّن الشيء بما هو أوضح في العقول منه، على جهة التنبيه للمُخاطَب. وأمّا ما يعلم حُكمه باستدلال فالواجب فيه سلوك الطريقة التي قدَّمناها.

فإذا ثبت ذلك وقد علمنا أن المُكَلَّف متى عُلِم من حاله أنه قادر على الصلاح والفساد، وأنه متى خُلِق له ولد اختار الكفر، وإن لم يُخلَق له اختار الإيمان، فيجب لو خَلَق له تعالى الولدَ أن يكون في حكم الصادّ له عن الصَّلاح الذي كان يختاره لولا خَلْق الولد، وفي حكم الحامل له على الكفر الذي لولا خَلْق الولد لما اختاره وفي حكم المقوّي لدواعيه إلى ذلك. فلذلك قَبُح خَلْق الولد. ولذلك حكمنا بأنه مفسدة؛ من حيث يختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان المكلَّف يختار الصلاح، مع أنه متمكِّن من قبلُ من الفساد والصلاح.

وليس كذلك تكليف مَن يعلم تعالى أنه يكفر؛ لأنه لولا التكليف وما يتّصل به كان لا يصحّ من المكلَّف أن يختار الصَّلاح على الذي عرض له؛ كما لا يمكنه اختيار الفساد، فلا يصحّ أن يقال في هذا التكليف: إنه في حُكم الداعي إلى الفساد، أو الداعي إلى ترك الصَّلاح؛ لأن الدواعي إنما تصحّ فيمن ثبت كونه ممكَّنًا من الشيء وضدّه. فأمّا إذا لم يكن ممكَّنًا من ذلك لم يصحّ أن تقوِّي دواعيه، أو يُصرَف عن اختيار الفعل ببعض الأفعال. فيجب كونه تمكينًا من الأمرين، وأن يُفارق ما قدّمناه في الوجه الذي له قبح، وأن يختصّ بالوجه الذي يقتضي حُسنه؛ لأنه تعريض لمنزلة عالية لا تنال إلَّا به مع انتفاء وجوه القبح عنه.

يبيِّن التفرِقة بين الأمرين أنه تعالى يصحّ أن يستصلح المكلَّف إذا كان المعلوم أنه يكفر عند خَلْق الولد ويؤمنُ لولاه، في فِعْل ما كلّفه، بألَّا يخلق له الولد. ويصحّ منه أن يُنعِم عليه بالتكليف على وجه يصل معه إلى ما عُرِّض له للثواب. فيجب متى خلق له الولد ـ والحال ما قلناه ـ ألَّا يتحصَّل فيه غرض إلا

استفساده والإضرار به. فلذلك وجب القضاء بقبحه. وليس كذلك تكليف مَن المعلوم أنه يكفر بترك ما كُلِّف فقط؛ لأنه سبحانه لا يصحّ أن يُنعِم عليه بهذه الطريقة إلَّا على هذا الوجه. ولو أراد أن يستصلحه ويعرّضه لهذه المنزلة العالية بغير هذا الوجه لما صحَّ. فيجب أن يكون ما فعله به حسنًا ونِعمَة.

ويبيِّن صحّة ذلك أن في الشاهد يحسُن من الواحد منّا إدلاء الحبل إلى الغريق وإن كان يغلب على الظن أنه يترك التشبّث به، ولا يحسُن إدلاؤه إليه إذا كان المعلوم أنه يقتل به نفسه على وجه لولاه كان يتخلَّص من القتل. فكما تجِب التفرقة بين هذين في الشاهد فكذلك في الغائب. ولذلك جعلنا التمكين من القبح والحُسْن أصلًا مخالفًا للاستفساد واللطف في القبيح، فقلنا: إن اللطف في القبيح في حُكمه، والتمكين من القبيح لا يجب أن يكون في حكمه. بل متى وقع على الوجه الذي قدَّمناه كان حَسنًا. وليس لأحد أن يلزمنا حمل التمكين على المَفسَدة، من حيث ثبت أن الشاهد قد فرَق بين الأمرين، ولأن ما قدّمناه قد أوجب افتراقهما، ولأن التمكين من الكفر هو بنفسه تمكين من الإيمان وإنما يصير تعريضًا لأحدهما دون الآخر بالقصد، وليس كذلك اللطف في القبيح لأنه لا يجب أن يكون لطفًا في الحُسْن فصحَّ القضاء بأن حكمه حكم ما هو لطف فيه في الحُسْن والقبح، وإن كنّا نعلم أنه متى اختصّ بكونه لُطفًا في القبيح يجب قبحه، وإن كان لُطفًا في الحَسَن أيضًا؛ لأن ثبوت وجه من وجوه القبح فيه يُحيل كونه حَسَنًا، كما نقوله في الكذب المختصّ بأن فيه نفعًا أو دفع ضرر.

وما قدّمناه من قِبَل معتمد وذلك أنه لا يصحّ أن يقال في نعمة معقولة: إنه تعالى لا يصحّ أن يُنعِم بها على بعض الأحياء، بل لا حيَّ إلَّا ويجوز أن يُنعِم به عليه. وقد علمنا أن التكليف والتمكين على الوجه الذي قدّمناه نعمة. فإذا صحَّ ذلك فيه فيجب أن يصحّ منه تعالى أن يُنعِم به على كل حيّ ولو قلنا بقبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر لأدّى إلى ألَّا يصحّ منه تعالى أن يُنعِم عليه بهذه النعمة المخصوصة؛ كما يصحّ أن يُنعِم بها على مَن المعلوم أنه يؤمن. وهذا يُوجِب أن لا يكون موصوفًا بالقدرة على أن يُنعِم بهذه النعمة على بعض الأحياء وذلك فاسد.

ولا يلزمنا عليه التكليف إذا كان فسادًا في تكليف آخر؛ لأنه تعالى يصحّ أن يُزيل التكليف الأول فيكون مُنعِمًا بالثاني. وإنما لا يصحّ كونه مُنعَمًا به، مع تقدّم التكليف الأول؛ فلو لم يتقدَّم لصحَّ الإنعام به وكذلك القول في الثواب: أنه يصحّ منه تعالى أن يُنعِم به على كل حيّ متى تقدَّم التكليف، واستُحقَّ ذلك. فأما إذا لم يستحقه فيجب أن يقبح فِعله به؛ لأنه لا يحصل واقعًا على الوجه الذي يكون نعمة، لا لأنه لا يصحّ أن يفعل به.

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول: إن مَن المعلوم مِن حاله أنه يكفر لا يكون تكليفه واقعًا على وجه يكون نعمة لا أنه لا يصحّ أن يُنعِم عليه بهذه النعمة؛ لأن القديم تعالى يصحّ أن يبتدئه فيُثيبه، وإن كان لا يستحقّ ذلك بفعله.

وذلك لأن هذا القائل معترِف بأنه لا يصحّ أن يُكَلَّف على وجه يكون نعمة، وإنما قال: إنه يصحّ أن يُنعِم عليه بالثواب. وليس الثواب من التكليف بسبيل؛ لأن أحدهما غير الآخر. ولذلك نقول في التكليف: إنه يكون تفضّلاً، وفي الثواب: إنه واجب، وإن كان القديم متفضِّلًا به، من حيث تفضّل بسببه على وجه مخصوص.

ولا يلزم على ذلك تكليف الرسول أداءَ الرسالة، مع العلم بأنه لا يؤدّيها، أو يُقدم على ما ينفِّر ويُفسد طريق الاستدلال بالمُعجِز. وذلك لأنه إنما يُكَلَّف الأداء لأمر يتعلّق بمصلحة الغير، فلا بدّ من اعتبار حاله في ذلك، لكنه قد يصحّ أن يُنعِم عليه تعالى بالتكليف الذي يختصّ به، ولا يتعلّق بغيره، فيجب أن يحسُن تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وإلّا أدّى ذلك إلى القول بأنه لا يصحّ فيه تعالى أن يُنعِم بهذه النِّعمة المعقولة على بعض الأحياء.

[مقالة أبي عبد الله]

وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله: إن الواحد منّا في حال سدّه حاجته إلى الأكل لو آثر غيره بالمأكول لم يمتنع أن يُقال إنه مُنعِم بهذا الإيثار، وإن كان يقبح منه؛ لِما فيه من الإضرار بنفسه. فلا يمتنع على هذا أن يقال: إنه تعالى لو كلَّف الرسول أداء الرسالة لم يخرج ذلك من كونه

نعمة، وإن علم أنه لا يؤدّيها، أو يُقدِم على ما ينفِّر عن قبولها، وإن كان ذلك يقبح منه تعالى.

ومتى قلنا في هذا التكليف: إنه نعمة على كلّ حال فقد سقط السؤال، وإنما يتّجه علينا عند ذلك أن يقال لنا: فقولوا بأن تكليف مَن يعلم أنه يكفر يكون نعمة وإن كان قبيحًا. ومتى سأل السائل عن ذلك فقد اعترف بما أردناه من كونه نعمة. ولم نُورِد هذا الفصل إلَّا لنبيِّن أن كون هذا التكليف نعمة لم يرتِّب من بعد عليه القول بأنه حَسَن وحِكمة، وقد قلنا نحن في مواضع: إن المُؤْثِر على نفسه المأكولَ يستحق الشكر وإن لم يكن فعله حسنًا ونعمة، من حيث وصَل الغير لأمر يتصل به إلى الانتفاع بما ملك، فصار بمنزلة استحقاقه تعالى الشكر لو لم يفعل العقاب، وإن لم يكن فاعلًا لأمر مُشار إليه يقال إنه نعمة. وبيَّنَّا أنه إذا جاز استحقاق المدح لا على فعل فهلَّا جاز استحقاق الشكر لا على فعل، فلا يبعد أن يقال في تكليف الرسول إذا كان الحال ما وصفنا: إنه يستحق به الشكر، وإن كان الفعل لقُبحه لا يكون نعمة. وتكليف مَن المعلوم أنه يكفر إذا كان نعمة فيجب أن يصحّ التنعّم به على كل أحد، على ما قدّمنا، أو يستحق به الشكر؛ وإن لم نقل إنه نعمة، وفي ذلك إسقاط السؤال.

وبمثل ذلك نُجيب متى قيل: أليس لو علم تعالى من حال بعض المكلّفين أنه لا يؤمن إلَّا إذا فعل سبحانه بعض القبائح أنه لا يحسُن منه تعالى أن يكلّفه، ولا يصحّ أن يُنعِم عليه بالتكليف. وذلك يُبطِل ما أصَّلتموه.

فنقول: إن ذلك لا يمتنع كونه نعمة، وإن كان قبيحًا، على ما قدَّمناه. فهذه الجملة بيِّنة على هذا القول.

فأمّا إذا قلنا: إن قبح الشيء يمنع من كونه نعمة؛ لأنه كان يجب استحقاق الشكر على القبيح، فالكلام الذي قدَّمناه لا يسقط بهذا الوجه، ويجب أن ينظر في إسقاطه من وجه آخر. ولا يمتنع أن يقال: إن القبيح لا يجوز كونه لطفًا في التكليف أصلًا، كان من فعله تعالى أو من فعل غيره؛ لأن اللطف هو ما يُختار عنده الواجب، والحسن على وجه لا يخرج التكليف عن الصحة،

ومتى جوَّز أن يفعل تعالى القبيح خرج التكليف عن الصحَّة ولم يوثَّق بوعده ووعيده، ولا أنه يُثيب على الطاعة. وذلك يُوجِب فساد كل تكليف وتدبير، فكيف يقال فيما يقتضي ذلك: إنه لطف ومصلحة، ونحن نشرح ذلك من بعد؛ لأنه في هذا الموضع كالعارِض.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن كل أمر وُجِد عنده القبيح فهو استفساد فيه، فلا يصحّ أن تقولوا في تكليف مَن يعلم أنه يكفر، إنه ليس باستفساد.

قيل له: إنه لا مُعتَبَر بالعبارات فيما يحسُن له الشيء ويقبح، ويجب الاعتماد فيه على المعاني. وقد بيَّنَّا الفصل بين الأمرين من حيث المعنى، فلا يقدح في ذلك الاشتراك بينهما في الاسم، وإن كنّا قد بيَّنَّا أن ما لأجله يُسمَّى الشيء مفسدة أن عنده يختار الفساد على وجه لولاه كان يختار الصلاح عليه، وذلك يقتضي أنه إنما سُمِّي بذلك؛ لأنه كالدّاعي[1] إلى ما يقدِر عليه وعلى غيره، فهو بمنزلة الإغراء بالقبيح والتزيين له، والترغيب فيه، وليس كذلك حال التمكين؛ لأنه لولاه لاستحال منه الفساد[2] والصلاح[3]، فكيف يقال: إن ما به يتمكَّن من مصلحته ومفسدته يكون لطفًا. ولو جاز فيما هذا حاله أن يقال: إنه لطف واستفساد لجاز في نفس القدرة والآلة أن يقال فيهما ذلك، وهذا يُوجِب التباس حال الألطاف والدواعي بأنواع التمكين، والعقل قد فصل بين الأمرين.

وقد بيَّنَّا أنّ ما يقع عنده القبيح يختلف. فمنه ما يكون إلجاء إليه، ومنه ما يقع باختيار الفاعل من غير إلجاء. وما هذا حاله ينقسم. فمنه ما يقع عنده على وجه يكون دخولًا في ضرر لا يُعقَّب نفعًا. فما هذا حاله يقبح لا محالة. وذلك نحو أن يحمل أحدُنا على غيره بسيف ليقتله، فمتى اختار الوقوف فقتله أو أضرَّ

---

(١) راجع الحاشية (٥) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.

(٢) الفساد: هو ما فيه ضرّ من فاعله على سبيل الظلم والعدوان. (المعتمد في أصول الدين ص ١١٨). هو الخروج عن الهيئة التي حصلت قبل. (شرح العقائد النسفية ٢/ ٥٤).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٩ من هذا الجزء.

به فما اختاره يقبح؛ لما قدّمناه، ولأنه يلزمه التحرّز من هذه المضرَّة بالهرب، فمتى وقف فقد ترك الواجب عليه.

ويفارق ذلك مَن يعلم أنه يكفر، لأنه قد عُرِّض لمنافع عظيمة، وليس التكليف بإدخال له في ضرر لا يُعقب نفعًا. فلذلك افترقا، وإن كان كل واحد منهما في حكم الإيجاب والإلزام، وصار ما قدّمناه في باب القبح أولى من المفسدة.

وهذا بعينه يُسقِط قول مَن قال: إذا كان حمل الواحد منّا على غيره بالسيف يجري مجرى التمكين من السلامة منه؛ لأنه عند ذلك يلزمه من السلامة ما لولاه لم يكن لازمًا، وقبح عندكم مع ذلك، فهلّا قبح تكليف مَن المعلوم منه أن يكفر؛ لأن ما بيَّنّاه قد أوجب الفصل بين الأمرين من حيث كان أحدهما في حكم الإلجاء إلى مضرَّة على وجه لولاه لم تحصل منفعة، وليس كذلك التكليف؛ لأنه تعريض للمنافع العظيمة، على ما قدّمنا القول فيه. وعلى هذا الوجه يفصل بين الأمور التي ينتفِي الواجب عندها؛ فيحكم في بعضها أنه قبيح إذا كان مفسدة في الواجب، وفي بعضها أنه حسن إذا كان تمكينًا من ألّا يختار الواجب. وكذلك إذا كان مالّا يختار عنده هو انتفاء التكليف والتمكين. ولذلك حكمنا بوجوب اللطف ولم نُوجِب التكليف، بل حكمنا فيه بأنه تفضّل، وإن استويا في أن عندهما يقع الواجب وينتفي القبيح وهذا بيِّن. وقد سقط ما أورده السائل في أول الفصل؛ لأنّا قد بيَّنّا أن تكليف زيد إذا كا مفسدة في تكليف عمرو فإنما قبح لعلة ليست بموجودة في تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وبيَّنّا أن التكليف قد اختصَّ بوجه يقتضي حُسنه. وبمثله يفصل بين قبح تكليفه الصلاة إذا كان المعلوم أنه يعصي في الصوم، وبين حُسْن تكليفه ما يعلم أنه يعصى فيه، وبطل بذلك ما ذكره؛ من إدلاء الحَبْل إلى مَن المعلوم أنه يخنق به نفسه على وجه لولاه لسلم. ويجب حمل تكليف مَن المعلوم أنه يكفر على إدلاء الحبل إلى مَن يعلم أنه يترك التشبُّث به، ويستضرّ بترك ذلك لا بقبيح آخر يُقدم إليه.

[شُبهة]

فإن قال: أليس لولا إدلاء الحبل لما أمكنه خَنْق نفسه، فقولوا: إن ذلك من باب التمكين، وإنه متى قبح وجب قبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر.

قيل له إنه متمكِّن من خنق نفسه بأعضائه؛ كما يتمكَّن من ذلك بالحبل، فيجب إلحاقه بقبيل المفسدة فإن قال: إذا جاز أن يختلف حكم الفعلين في التكليف، فيكون مصلحة على أحد الوجهين دون الآخر، فما الذي يمنع من أن يكون حكم الخنق بالحبل يخالف حكم القتل، فيكون التحرّز من أحدهما مخالفًا للتحرُّز من الآخر، فيجب على هذا أن يكون إدلاء الحبل يحسُن، وإن علم من حال الغريق أنه يخنق به نفسه، إذا كان قد كُلِّف السلامة من هذا الخنق بالحبل الذي به يتمكّن وقصد بالإدلاء نجاتَه من الغرق.

قيل له: إن المُدلي لهذ الحبل وإن كان قد مكَّنه من التشبُّث، والتخلُّص من الغرق، ومكَّنه أيضًا به من ترك خنق نفسه به، فالسلامة من ذلك بأحد التمكينين هو تعريض لنفع وهو التخلّص من الغرق. والآخر هو تمكين من مَضَرَّة لا يحصل من السلامة منها إلَّا ما يحصل لولاه؛ لأنه متى لم يخنق نفسه بذلك لم يحصل له إلا ما هو عليه لولا الإدلاء. فيجب كون التمكين الأول حسنًا، والتمكين الثاني قبيحًا؛ لأنه بمنزلة تقريب النار إلى زيد ليمكّن من الهرب منه، في أن ذلك يقبح. ومتى كان المعلوم أنه يختار عنده من القبيح ما لولاه كان لا يختاره فيجب مع ذلك كونه مفسدة.

ويبيِّن صحّة ما قلناه أن المقصد بإدلاء الحبل إلى مَن المعلوم أنه يخنق به نفسه إن كان سلامته من الخنق والقتل، فقد بيَّنَّا أنه ليس بنفع يحصل له بالإدلاء وأن الإدلاء فيه بمنزلة الحمل على الضرر، ليتخلَّص المحمول عليه منه، فإن كان سلامته من الغرق مع العلم بأنه يختار خنق نفسه وقتلها فيجب كونه قبيحًا لأمرين، أحدهما أنه مفسدة، والثاني لأنه قد قصد به من المنافع ما لا يُوفي على المَضَرَّة التي تحصل عنده، لأن المقصد هو التخلّص من الغرق الذي نهاية ما فيه الهلاك، مع تجويز التخلّص من دون الإدلاء. فإذا علم أنه يقتل نفسه عند إدلاء الحبل عليه فقد كُلِّف أمرًا ليتخلَّص من ضرر مُجَوَّز، مع العلم بأنه يختار مثل ذلك الضرر على وجه القطع.

ويفارق ما يقوله: من أنه يحسُن منه أن يكلّف زيدًا مع العلم بأنه يكفر؛ لأنه قد عُرِّض لمنافع عظيمة كانت لا تحصل لولا هذا التكليف. وليس الغرض بالتكليف التخلّص من مَضَرَّة يصحّ التخلّص منها على وجه، ويعلم أن عند

التكليف تحصل تلك المَضَرَّة لا مَحالة. ويفارق ذلك أن يكلّف سبحانه زيادة تكليف مع العلم بأنه كان يؤمن فيما تقدم، ويستحق الثواب، وأنه يكفر في الزيادة ويستحق العقاب؛ لأن ذلك تعريض لمنزلة زائدة كان لا ينالها لولا التكليف الزائد. وليس كذلك حال الإدلاء في باب السلامة من الخنق والقتل؛ لأنه لا يتحصَّل به زيادة سلامة لولاه كان لا يحصل.

[شُــبهة]

فإن قيل: خبِّرونا لو علم تعالى من حال العبد أن تركه قتل نفسه بالحبل خاصة لطف ومصلحة، وأنه يقتضي زيادة ثواب، أتقولون: إنه يحسُن منه تعالى أن يمكِّنه من ذلك بإدلاء الحبل إليه، وإن كان المعلوم أنه يخنق نفسه.

[مقالة أبي هاشم]

قيل له: يجب إذا كان الحال ما ذكرته أن يحسُن منه سبحانه ذلك؛ لأنه تمكين من الصلاح وليس بمفسدة؛ إلَّا أن يكون مفسدة في أمر آخر قد كُلِّفه، أو كُلِّف تركه مع تقديم التمكين فيجب كونه قبيحًا. وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه يحسن منه تعالى أن يبعث الرسول إلى مَن المعلومُ أنه يحاربه ويردُّ عليه ويقتله، إذا كان ذلك الحرب والقتل مِمَّا لا يتمكَّن منه إلَّا ببَعثته. فأمَّا إن كان يتمكَّن منه من دون البَعثة على الوجه الذي يختاره فإنه يقبح. فعلى هذا القول يجب أن يجري القول فيما قدّمناه.

فأمَّا الوالد فإنما يقبح منه إعطاء ولده السيف مع العلم أنه يقتل نفسه؛ لأنه يغتمّ بذلك غمًّا لا يؤدِّي إلى منفعة، ولذلك قبح ولو لم يغتمّ بذلك لحسن؛ لأنه لو علم أنه إذا بعثه إلى الجهاد ومكّنه من المجاهدة أنه يُقدِم على ما يقتل عنده، ويستحقُّ الثواب العظيم ولا غمّ عليه كان يحسُن منه، فكذلك يجب أن يحسُن منه أن يمكِّنه من ذلك وإن علم أنه يختار القبيح.

وإنما قلنا: إنه تعالى يلطف للمكلَّف لا محالة؛ لأنه لو لم يلطف له لكان في المعصية التي لو لطف له كان لا يفعلها كأنه قد أُتِي من قِبَل الله سبحانه، وليس كذلك حال التكليف مع العلم بأنه يكفر؛ لأنه لم يؤت في كفره من قِبله، بل أُتِي فيه من سوء اختياره، والتكليف تعريض له للمنازل السَّنيَّة، فحمل

التكليف في باب القبح وفي المفسدة لا يصحّ، ولا على ترك اللطف والمنع منه.

[قول الشيوخ إنه تعالى أنظر للخَلْق منهم لأنفسهم]

فأمَّا قول الشيوخ: إنه تعالى أنظر للخَلْق منهم لأنفسهم، فقد قيَّده شيخانا رحمهما الله بما يتعلَّق بالتكليف، وقالا: إن نفس التكليف وما لا يتعلَّق به لا يجب كونه تعالى أنظر للخَلْق منهم لأنفسهم. ولذلك يحسُن منه تعالى أن يعاقبهم؛ وإن قبح منهم اختيار ذلك، وإن كانوا مستحقِّين له. فأمَّا ما يتعلق بالتكليف فلا بدَّ من كونه تعالى أنظر منهم لأنفسهم لوجوب كونه فاعلًا لكل ما يكونون عنده إلى الإيمان أقرب، وعن فِعْل الكفر أبعد؛ وإن كان متى أطلق ذلك وأُريد به جملة النظر والنِّعَم من غير تخصيص صحّ، لأنه تعالى يقدِر من ذلك على ما لا يصحّ من العبد فعلُه بنفسه.

وأما الوالد إذا علم من حال ولده أنه يتعرَّض للمَضَرَّة بدلًا من الولايات إذا عرَّضه لها، فجوابه ما قدّمناه من أنه إن اغتمَّ بذلك قبح، وإلَّا حَسُن منه أن يعرِّضه لذلك، وإن استضرَّ بما يختاره مع تمكّنه من التفضّل عليه. والكلام فيه كالكلام في التكليف.

فأمَّا الكلام في سائر ما سأل عنه من اللطف فسنبيِّنه من بعد، لأنّا لا نقول: إن انتفاء اللطف يدلّ على أنه غير مُريد للسلامة، وإنما يعتمد ذلك الشيخ أبو علي رحمه الله. ونحن نبيِّن أن قوله في ذلك لا يُوجِب قبح تكليف مَن يَعلم من حاله أنه يكفر، مع تمكينه من التفضّل، ونبيِّن القول في تكليف الإيمان على الوجه الأشقّ بلا لطف، واختلاف الشيخين فيه. فلذلك تركنا تقصِّيه في هذا الموضع.

فصل في بيان ما يحسُن من تكليف مَن يعلم أنه يكفر وما يقبُح من ذلك وما يتّصل به

قدّمنا أن تكليف مَن يعلم الله تعالى من حاله أنه يكفر يحسُن متى لم يعقب مفسدة، وانتفى سائر وجوه القبح عنه وبيَّنّا أن علمه تعالى بأنه يكفر لا يقتضي قبحه، ولا العلم بأنه يؤمن شرط في حُسنه. وشرحنا القول فيه. وبيَّنّا

أن تكليفه تعالى الرسول أداء الرسالة مع العلم بأنه يعصى فيه يقبح؛ لأنه يقتضي ألَّا يكون تعالى مُزيحًا لعلة المبعوث إليه. وبيَّنَّا أن التكليف إذا كان لطفًا في القبيح فلا بدَّ من أن يقبح. وبيَّنَّا الحال فيه.

[شُــبهة]

فأمَّا قولهم: إنه تعالى إذا قدر على التفضّل عليه فيجب ألَّا يكون مُريدًا لسلامته بالتكليف إذا علم من حاله أنه يكفر، فقد بيَّنَّا سقوطه؛ لأن التفضّل مُفارِق للثواب. فإذا أراد تعالى بالتكليف سلامته وفوزه بالثواب دون التفضّل فيجب أن لا يقبح تكليفه له مع العلم بأنه يكفر، وإن صحَّ أن يتفضَّل عليه لولا التكليف. فلذلك حَسُن وإن كان المعلوم أنه يكفر.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا صحَّ منه تعالى أن يتفضَّل عليه بقدر الثواب الذي يستحقّه لو أطاع فيجب قبح تكليفه إذا علم أنه يكفر.

قيل له: سنبيِّن أن التفضّل بمثل الثواب في القدر والصفة لا يحسُن، فيما بعد. وذلك يُبطل ما سأل عنه؛ لأنه لا فرق بين مَن أجاز التفضّل بالثواب وبين مَن أجاز التفضّل بالشكر والعبادة والتعظيم وغيرها. وهذا بيِّن الفساد.

[شُبهة على أن علمه تعالى بأن العبد يكفر بمنعه من الإيمان]

فإن قال: إن علمه تعالى بأنه يكفر يمنعه من الإيمان.

قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن علمه تعالى يتعلّق بالشيء على ما هو به، فلا يصحّ أن يكون مُوجِبًا للمعلوم ولا مانعًا من القدرة على خلافه. وأوضحنا القول في ذلك من قبل، فلا وجه لإعادته ولا فرق بين هذا القول وبين مَن قال: إنه يحسُن منه تعالى أن يعاقب مَن يعلم أنه يكفر، لأنه قد علم أنه يعاقبه، فيجعل علمه بأنه سيفعل مقتضيًا لحُسنه، كما جعل هذا السائلُ العلم بأنه يكفر مقتضِيًا لقبحه، ومَن قال لا يحسُن منه تعالى أن يعاقبه ويلومه على كفره لأنه قد علم أنه يفعله ومَن قال، يحسُن أن يعاقبه فيجب ألَّا يحسُن لومه تعالى على عقابه

لأنه قد علم أنه سيعاقبه. وقد بسطنا القول في فساد التعلّق بالعلم في باب البدل فلا وجه لإعادته.

[مقالات لأبي هاشم في عدد من كتبه]

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إنه يحسُن أن يبعث تعالى الرُسُل إلى مَن يعلم أنه إن أمره بتصديقه حاربه وعانده، لأن ذلك تمكين(١). وقال في موضع آخر: يحسُن منه بعثة الأنبياء إلى مَن يعلم أنهم يزدادون كُفرًا بقتلهم وقتل أصحابهم. وهذا بَيِّن متى كان بعثتهم إليهم تمكينًا من المحاربة وتركها، والرّدّ عليهم وتركه، وقتلهم وتركه. فأمّا إن وقع القتل والمحاربة منهم بعد البعثة على الوجه الذي يصحّ وقوعه من قبل، وعلم تعالى أنهم عندالبعثة يختارون القبيح ولولاها لم يختاروا ذلك فيجب كون بعثته إليهم مَفسدة. وإنما أراد رحمه الله بما تقدم أن تكون محاربتهم له على سبيل القصد إلى تكذيبه من حيث كان نبيًا وكذلك قتلهم إيّاه. وهذا بمنزلة تكذيبه والرّدّ عليه من حيث كان نبيًا في أن بعثته تمكين في ذلك.

وقال رحمه الله في العسكريات(٢): إذا علم تعالى إنه إذا كلَّف المكلَّف طاعة عصى فيها، وإن كلّفه مثلها في قدر الثواب مع مخالفتها لها في الجنس أطاع فيها لم يحسُن أن يكلِّفه التي يعصي فيها ويجوز أن يكلِّفه كلَيهما، ويجوز أن يكلّفه طاعة أخرى أعظم ثوابًا منها وإن علم أنه يعصي فيها، وهذا بيِّن على طريقته؛ لأنه يجوِّز أن يكلّف الإيمان على الوجه الأشقّ، مع العلم بأنه يكفر، وإن كان لو كلّفه على الوجه الذي هو دونه لكان له لطفًا يؤمن عنده، فكذلك يجب أن يحسُن منه تعالى أن يكلّفه الطاعة التي يعصى فيها إذا ان ثوابها أعظم، دون التي يطيع فيها إذا كان ثوابها أقلّ، وأن يجوز أن يجمع بين تكليف طاعتين يعلم أنه يعصى فيهما أو يعصى في إحداهما، ولا يقتصر به على تكليف

---

(١) التمكين: كل ما يصحّ من المكلّف عنده أن يفعل ما كلّف. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). وهو مقام الرسوخ والاستقرار على الاستقامة، فإذا وصل واتصل فقد حصل التمكين. (التعريفات ص ٣٠).

(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا. ورد ذكره في الفهرست لابن النديم، ص ٢٤٧.

إحداهما، وإن علم أنه يطيع فيها؛ لأنه يحسُن منه أن يعرِّضه لأعلى المنزلتين وإن علم أنه يكفر، كما يحسُن منه أن يبتدئه بالتكليف وإن علم أنه يكفر.

وكما لا يجب قبح التكليف مع العلم بأنه يكفر لصحّة التفضّل عليه، فكذلك لا يجوز أن يقال: يقبح تكليفه كِلا الطاعتين مع ما فيهما من التعريض لزيادة الثواب، من حيث صحّ أن يقتصر به على الطاعة التي يطيع فيها. فأمّا إذا تساوت الطاعتان في قدر الثواب فإنما لم يحسُن أن يكلّفه التي يعصي فيها؛ لأن الغرض تعريضه لمنزلة في الثواب، ويصحّ أن يعرِض لها بما يصل به إليها. فلا وجه لأن يُعَرَّض لهذه المنزلة بما لا يصل به إليها، فيصير تكليف ما يعلم أنه يعصى فيه في حكم العبث فلذلك حكم بقبحه.

وقال رحمه الله في بعض الأبواب[١] وغيره: يحسُن منه تعالى تكليف مَن يعلم أنه يكفر عند دعاء الشيطان إلى باب الكفر، ولولاه لم يكفر، إذا علم أن إيمانه عند دعائه أشقّ، والثواب فيه أزيد، ويصير دعاؤه بمنزلة زيادة الشهوة في فعل القبيح.

وهذا مستمرّ على ما قدّمناه؛ لأنه ـ رحمه الله ـ يجعل زيادة الشهوة في حُكم التمكين؛ لأن عندها يكون الفعل أشقّ. فالجهة التي تحصل للفعل بزيادة الشهوة كانت لا تحصل لولاها، وكانت لا تصحّ. فيجب أن يكون في حكم التمكين من الفعل بالآلات التي لولاها لما صحّ. فإذا حسن تكليف زيادة الأفعال وتمكّن منها بالآلات وعلم أنه يعصى فيه. فكذلك القول في زيادة الشهوة. فإذا صحَّ ذلك فيها وجب مثله في دعاء إبليس؛ لأنه عند دعائه يكون الفعل أشقّ، فيصير في حكم التمكين. ويفارق عنده اللطف لأنه إنما يكون لطفًا بأن يختار عنده الفعل على وجه لولاه لم يَخْتَره، وحال الفعل فيهما يتعلّق بالمشقّة وغيرها مما يقتضي الثواب لا يتغيّر.

وعلى هذا الوجه قال رحمه الله: إنه متى علم تعالى أنه إن كلّفه الإيمان ولطف له يستحق قدرًا من الثواب، وإن كلّفه بلا لطف استحق أكثر منه لكونه شاقًّا عليه، حَسُن منه أن يكلّفه على الوجه الأشقّ؛ لِما فيه من التعريض لزيادة

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

الثواب، ويصير فَقْدًا للُطف في حكم التمكين له من إيقاع الفعل على أشقّ الوجهين، ولا يؤدّي ذلك إلى أنه تعالى كلّف ولم يلطف؛ لأنه لا لطف له في المعلوم في الوجه الذي كلّف عليه الإيمان.

ونحن نتقصَّى ذلك في باب اللطف.

وقال رحمه الله في البغداديات[1]: يحسُن منه تعالى أن يكلّفه ترك شرب الخمر والزِّنى، وإن كان المعلوم أنه يُقدِم عليهما. وبيَّن أن الوجه في قُبحهما هو كونهما مَفسدَة، لا كون تركهما مصلحة، وأنه لا يجب عليه تعالى أن يمنعه من فِعلهما إذا كان المعلوم أنه يختارهما؛ لأنه إذا عَرَّفه كونهما مَفسَدة لزمه الامتناع منهما. ويفارق ما يكون مَفسَدة من فِعله سبحانه. وهذا أيضًا نبيِّنه في باب اللطف إن شاء الله.

وقال رحمه الله في البغداديات وغيرها: لا يجب أن يُميت تعالى المؤمن، وإن علم أنه إن بقّاه كفر. ويجوز أن يخترم الكافر الذي يعلم أنه إن بقّاه وكلّفه آمن.

وشيخنا أبو علي رحمه الله يقول بجواز تكليف المؤمن. وإن علم أنه يكفر؛ لأنه يقول: إنما يُؤتَى في كُفره من جهة نفسه، وقد عرَّضه تعالى لزيادة الثواب فيجب أن يحسُن منه ذلك. ويقول: لا يحسُن منه تعالى أن يُميت مَن المعلوم أنه يؤمن إن بقي التكليف عليه، لأنه يجعل تبقيته في حُكم اللطف في إيمانه، وتخلّصه من العقاب الذي استحقّه... ويعتمد في ذلك على أن يقول: لو حَسُن منه أن يخترمه مع العلم بأنه سيتوب لحَسُن منه سبحانه أن يكلّفه في كل يوم يعلم أنه يكفر فيه، ويُميته في كل يوم يعلم أنه لو كلّفه آمن فيه. فإذا قبح ذلك فيجب قبح ما قدّمناه.

[إلزام أبي هاشم لأبي علي]

وأدّاه هذا القول إلى أن قال: لو كان ﷺ قتل الأُسراء الذين كان مَنَّ عليهم لكان تعالى يُحيي منهم مَن آمَن من بعد، ويجعله عَلَمًا لنبيّه. وألزمه

(١) هذا الكتاب لأبي هاشم، وهو مفقود، ولم يصل إلينا.

شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن يقول: إن كل مَن تعبّدنا الله بقتله قَوَدًا أو حدًّا على الزِّنى يجب أن يحكم على كل مَن قتلناه منهم أنه لو بَقُوا لم يتوبوا من معاصيهم، وأن يحكم بذلك في سائر مَن مات، وهو مستحق للعقاب.

[ما ذكره أبو هاشم عن أبي علي]

وذَكر[١] عنه أنه كان يلتزم على هذا أنه يجب على القديم تعالى إذا علم من حال زيد أنه إن عرَّفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه؛ كما يجب عليه تبقيته إذا علم أنه يؤمن إن بقّاه.

[اعتراض أبي هاشم على أبي علي]

واعترض[٢] ذلك بأن قال رحمه الله: إن ذلك يُوجِب كونه ملجأ إلى ألّا يفعل القبيح إن كان قد عرف أنه يموت بعد أوقات يسيرة. وإن عرف ذلك قبل أن يموت بأوقات كثيرة فهو إلى أن يكون إغراء بالمعصية أقرب. فلا يصحّ أن يقال: إنّ منعه إيّاهم هذا التعريف مَفسَدة بل الأصلح هو إخفاء وقت الموت عليهم.

وإنما لم يُوجِب شيخنا أبو هاشم رحمه الله تبقية الكافر، وإن علم أنه يؤمن؛ لأنه لا يجوز أن يكون لُطفًا فيما تقدم، ولا فيما يستأنف، لأنه تمكينٌ فُعِل من بعد الإيمان، والتمكين لا يكون لطفًا. فيجب أن يكون تعالى متفضِّلًا بهذا التكليف الزائد. ونحن نبيِّن في باب اللطف القول في أن ذلك لا يصحّ كونه لطفًا، وأنه يحسُن أن يخترم مَن يعلم أنه يموت.

[مسألة لأبي علي لم يذكر أبو هاشم جوابًا عليها]

فأمَّا ما تعلّق به شيخنا أبو علي رحمه الله: من أن اخترام هذا المكلّف لو حَسُن لحَسُن منه تعالى أن يجري تدبير المكلّف على أن يكلّفه في كل يوم يعلم أنه يعصى فيه، ويخترمه في كل يوم يعلم أنه يطيع فيه، فإن ذلك إن لم يدلّ

---

(١) أي أبو هاشم عن أبي علي.
(٢) أي أبو هاشم رادًا على أبي علي.

على أنه لا يريد سلامته، ولم يكن مستفسِدًا له به، فليس في العالَم استفساد. فقد ذكر شيخنا أبو عبد الله[١] أن شيخنا أبو هاشم رحمهما الله لم يذكر جواب هذا الكلام. وقال: يجب على أصله أن يحسُن منه تعالى ذلك؛ لأنه إذا جوَّز أن يكلّفه مدة يعلم أنه يكفر فيها، ويخترمه، وإن علم أنه لو بقّاه بعدها لآمن، فيجب أن يحسُن مثل ذلك في أوقات مختلفة، حتى يكلّفه أوقاتًا يعلم أنه يكفر فيها ويخترمه في الأوقات التي يعلم أنه يؤمن فيها؛ لأنه لا فرق بين الوقت الواحد، والأوقات الكثيرة في هذا الباب؛ لأن العلّة في الكل واحدة؛ ألا ترى أنه قد اعتلّ رحمه الله بأن التبقية والتكليف الثاني لا يكون لطفًا فيما تقدّم ولا فيما يستقبل، فيقالَ: إنه يجب أن يفعله تعالى. وإذا بطل ذلك فيجب أن يكون تفضّلًا. ولله تعالى أن يُبقي التكليف عليه وإن علم أنه يؤمن، وله أن يخترمه. وهذه العلة موجودة في الأوقات الكثيرة.

وقال رحمه الله: ويصحّ أن يقال: إن إدامة التكليف على هذا الوجه تدلّ على أنه لم يُرِد صلاحه، وإن كان متى لم يَدُم على ذلك؛ لأن الأفعال بكثرتها قد تدلّ على ما لا يدلّ منها؛ كالأفعال المحكمة، وكاتّفاق الصدق في الأخبار الكثيرة؛ إنهما يدلّان على العلم، وإن كان اليسير من ذلك لا يدلّ.

وقد نصّ شيخنا أبو هاشم رحمه الله في هذه المسألة على الوجه الأوّل في «الأُشْرُوسَنِيّات»[٢]؛ لأنه قال: لو جعل تعالى تدبيره أن يبقِّيه كل يوم يعلم أنه يكفر لحسُن، وإن اخترمه كل يوم يعلم أنه يؤمن فإذا كان عند شيخنا أبي علي رحمه الله لو أجرى تعالى تدبيره على أن يكلّف كل فرقة يعلم أنها تكفر، ولا يكلف كل فرقة يعلم أنها تؤمن، لم يدلّ ذلك على فساد في التدبير، ولا اقتضى قبح هذا التكليف. فما الذي يمنع من أن يحسن أن يجري تدبير المكلّف الواحد على ما ذكرناه، ولا يُوجِب ذلك فسادًا في التكليف، ولا يدلّ

---

(١) هو الحسين بن علي البصري. وقد مرت ترجمته سابقًا. راجع الحاشية (٢) صفحة ٨٥ من هذا الجزء.

(٢) هو كتاب له. وهو مفقود، ولم يصل إلينا. والنسب إلى أشروسنة. ويقال فيها: أسروسنة. وهو إقليم في وراء النهر، ويظهر أن الأشروسنيات هذه مسائل كتبها أبو هاشم تتصل بهذا الإقليم، لأنها جواب عن أسئلة وردت منه مثلًا. ويذكر القاضي لاحقًا أن لأبي هاشم الأشروسنيات الأولى والأشروسنيات الثانية. راجع من هذا الجزء ٣٨٩ و٣٩٠.

على أنه غير مُريد لصلاحه. فإذا جاز عنده رحمه الله أن يكلّف تعالى كلّ مَن يعلم أنه إن بقي التكليف عليه كفر، ويجري التدبير فيه ألّا يخترمه عند إيمانه، بل يبقّيه، وإن علم أنه يكفر ولا يدلّ ذلك على أنه مُريد لفساده، فما الذي يمنع من صحّة ما قاله أبو هاشم رحمه الله.

وقال رحمه الله «في العيون»[١]: إذا دفع السكّينَ إلى ابنه مع علمه بأنه يقتل نفسه، فإنما قبح لأنه يغمّه ذلك، ولولا غمّه لحَسُن إذا مكّنه من منفعة لا ينالها إلّا به. وذكر مثله في العسكريّات[٢].

وحكى شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عنه أنه قال في العسكريّات[٣] في موضع آخر: لا يحسُن أن يدفع إلى زيد درهمًا مع العلم بأنه يكفر عند ذلك، ولو لم يدفع إليه لم يكفر، لأنه يكون استفسادًا في فِعل الكفر. قال: ولم يذكر أنه يحسُن إذا عرَّضه به لمنفعة لا يصل إليها (إلّا به) قال: يحسُن. ولا يمتنع أن يكون مُفارِقًا لدفع السيف، لأن الكفر الذي يقع عند دفع الدرهم لا يَفِي ضررُه بما تعرّض بإعطاء الدرهم من النفع وليس كذلك سبيل السيف. والأقرب أنهما لا يختلفان على قوله. وإنما قال ذلك في الدرهم؛ لأنه يختار الكفر عنده على وجه لولاه كان لا يختار، فقد حصل فيه مَفسَدة على كل حال.

فأمّا إذا كان قد مكّنه بدفعه من أمر يكفر به فالقول فيه كالقول في السيف. وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله في دفع السيف ما قدّمناه. وقال: يقبُح في هذا الوقت أن ندفع إلى غيرنا سيفًا ليقاتل به، مع علمنا أو غلبة ظننا أنه يقتل به نفسه، ولا يقاتل به من طريق السمع للمَفسَدَة، لا من جهة العقل.

واعلم أن القول في دفع السيف إلى الغير أو الدرهم أو غير ذلك يجب أن يجري على ما قدّمناه في إدلاء الحبل إلى مَن المعلوم أنه يخنق به نفسه، وإن كان ما يفعل عنده من القبيح به تمكّن منه، ولولاه لم يتمكّن، وكان بدفعه السيف إليه قد مكّنه من ذلك وعرَّضه لمنافع عظيمة. فيجب أن يحسُن دفعه

(١) كتاب لأبي هاشم، وهو مفقود، ولم يصل إلينا.
(٢) كتاب مفقود لأبي هاشم.
(٣) أي أن أبا هاشم قال في كتابه «العسكريات».

إليه، إلا أن يلحقه بذلك غمٌّ فيقبُح منه ذلك. فأمّا إن كان ما يختار عنده من القتل كان مقدورًا له من قبل، وتركه مقدورًا، وعلم أن عند إعطاء السيف أو الدرهم يقتل نفسه، وكان يختار هذا الفساد دون الصلاح الذي هو قادر عليه، فيجب أن يكون من حيِّز المَفسَدَة وأن يُقضى بقبحه. فعلى هذا يجب أن يجري هذا الباب.

وإنما قالا ـ رحمهما الله ـ في دفع السيف إلى مَن المعلوم أنه يقتل نفسه: إن ذلك يحسُن لأنه تمكين من قتل نفسه، كما أنه تمكين من الجهاد، فإذا قَتَل به نفسه لم يجب قبح هذا الدفع؛ لأنه ليس بمَفسَدة. فهذا هو الأولى أن يكونا رحمهما الله أراداه وهو مستقيم على مذهبهما.

وقد قال رحمه الله في جواب البخاريّ[١]: إذا أطعم زيد غيره طعامًا طيِّبًا فهو مُنعِم عليه، وإن لم يرد به شيئًا. ومتى أراد من المطعَم الفساد قبحت الإرادة دون الطعام، إلَّا أن يعلم أنه عند الإطعام يفسد فيقبح؛ لأنه مفسدة. ومتى أطعمه خبِيصًا[٢]، وغلب في ظنّه أن فيه سُمًّا قبح منه إطعامه، وإن توهّم في طعام مسموم أنه الطعام الذي لم يُسَمِّه، وأطعمه غيره فإطعامه حسن لظنّه أنه صلاح، وإنما يقبح منه إطعام المسموم لعلمه بأنه مسموم أو غلبة ظنّه لذلك.

وقال في العسكريات[٣]: مَن قدَّم إلى غيره طعامًا غير مسموم وهو يظن أنه مسموم، وأراد الإضرار به لم يخرج من كونه نافعًا له، وإن كان فعله قبيحًا. ولو قدَّم إليه مسمومًا يظنّه غير مسموم، وقصد نفعه لم يخرج من كونه ضارًّا له. وهذا بيِّن على قوله: إن العلم حَسَن وكذلك النظر، وردّ الوديعة، والقصد لا يؤثِّر فيها، لأن ذلك إذا ثبت وجب مثله في إيصال النفع المحض إلى غيره، وإن لم يكن له قَصَد. وإذا كان الظلم يقبح وإن لم يقصد إليه فكذلك النفع الخالص لا يمتنع أن يختص وإن لم يُرَد. فأما إذا أراد به الفساد وجب قبح الإرادة لأنها لم تؤثِّر في الإطعام ويجب حسنه كما كان يحسن لولا الإرادة،

(١) هذا الكتاب لأبي هاشم. وهو مفقود، ولم يصل إلينا.
(٢) طعام يُعمَل من التمر والسّمن.
(٣) كتاب لأبي هاشم، وهو مفقود.

فأمّا إذا علم أنه مفسدة فقد حصل إضرارًا، وخرج من باب النفع فيجب أن يقبح. فأمّا قبح إطعام ما يظنّه مسمومًا فبيّن لأنه يقبح أن يقصد إلى ما يظنّه إضرارًا بالغير، كما يقبح أن يقصد إلى ما يعلمه إضرارًا به، لأن غلبة الظنّ في هذا الباب تقوم مقام العلم فكما لو علمه مسمومًا لقبح فكذلك إذا ظنّه مسمومًا.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس قد قال في العسكريات[١]: إن المُطعِم لطعام يظنه مسمومًا وهو غير مسموم هو نافع للمطعَم، وإن أراد الإضرار به؟ فكيف يقال فيما هذا حاله: إنه قبيح؟

قيل له: ليس هذا بمخالف لما حكيناه عنه في جواب البخاري؛ لأنه رحمه الله ذكر أنه وإن كان نافعًا له ففعله قبيح. وليس يمتنع في المنافع أن تكون قبيحة؛ ألا ترى أن إثابة مَن لا يستحقّ الثواب يكون قبيحًا، وإيثار الغير بالطعام مع شدّة الحاجة إليه يقبح، وإن كان الفاعل نافعًا لغيره. وإنما جعله نافعًا للغير وإن كان فعله قبيحًا؛ لأن ما فعله نفع محض لا يلحق المفعول به ضرر في عاجل ولا آجل. فكما أنه لو ظن في شيء يأكله أنه يضرّه وهو في نفسه غير ضارّ لم يخرج من كونه منتفعًا وإن كان فعله قبيحًا، فكذلك القول في إطعام الغير. فأمّا إذا ظن في طعام مسموم أنه الذي لم يُسَمِّه فأطعمه غيره، فإنما قال رحمه الله: إن إطعامه حسن؛ لأن هذا الباب مما يعتبر فيه الظنّ. فإذا فقد أمارة كونه مسمومًا والأصل في الطعام أنه غير مسموم، صار ذلك في حكم الأمارة المُقتضية لحُسنه؛ لأنه لا وجه يعلم به حُسْن الإطعام إلا أن يعلمه غير مسموم، أو يظنَّه، أو يجري فيه على الأصل فيكون في حكم غالب ظنّ حدث فيه. وما قاله في العسكريات من أن هذا المطعِم وإن قصد نفعه فإنه غير خارج من كونه ضارًّا له صحيح. ولا يمتنع أن يكون فِعله الإطعام حسنًا، وإن كان ضررًا بالمطعَم، كما لا يمتنع أن يكون مُضِرًّا بنفسه فيما يتناوله، مع غلبة الظن أنه ينفعه وإن كان فعله حسنًا.

(١) أي أبو هاشم في كتابه (العسكريات)، وهو كتاب له مفقود.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن تقولوا في الخارجيّ[١] إذا غلب على ظنّه أن دعاءه غيرَه إلى مذهبه نافع له، أن يحسُن منه هذا الدعاء، وإن كان مُضِرًّا به.

قيل له: إن الإطعام إنما قضينا بحُسنه، وإن كان مسمومًا إذا ظنّه غير مسموم؛ لأنه غير متمكّن من العلم بأنه مسموم، فلا بدَّ من أن يُعمَل فيه على غالب الظنّ. وليس كذلك حال الخارجيّ؛ لأنه متمكِّن من العلم بأنه مخطىء فيما يعتقده، فكما يلزمه العدول عن مذهبه لتمكّنه من طريق العلم، فكذلك يلزمه ألَّا يدعو غيره إليه. وليس كذلك الإطعام الذي ذكرناه؛ لأنه كما يحسُن منه أن يتناوله، فكذلك يحسُن منه إطعام غيره؛ لأنه لا يجوز أن يكون حال غيره في باب ما يُقصد به إلى النفع أزيَد من حاله. وقد بيَّنَّا من قبل أن تكليف مَن يعلم أنه يكفر يفارق ما بيَّنَّاه في الإطعام؛ لأنه إذا أطعمه مع الظن بأنه مسموم لم يحصل معرِّضًا له للمنافع وليس كذلك التكليف، لأنّا قد بيَّنَّا أنه تعريض لمنزلة عالية لا تُنال إلا به، فيجب القضاء بحُسنه. فأمّا إذا ظنّ في الطعام أنه غير مسموم وهو مسموم في نفسه فإنما صار ضارًّا له؛ لأن ما فعله لا يصلح أن ينتفع به المطعَم. وليس كذلك حال التكليف لأنّا قد بيَّنَّا أنه يصحّ أن ينتفع به، كما يصحّ أن يستضرّ به، وإن المكلّف إذا فعل به ما يجري مجرى البعث على النفع، والصارف عن الضرر فيجب كونه نافعًا له.

وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يمتنع إذا ظنّ في الطعام أنه مسموم وهو في نفسه غير مسموم أن يقال: إنه يحسن منه الإطعام إذا لم يكن هناك قصد؛ لأنه يصير مُلجِئًا له إلى الأكل، وذلك مما ينفعه لا محالة وبيَّنَّا مفارقة التكليف له في هذا الوجه؛ ودللنا على أن التكليف يجب أن يكون بمنزلة تقديم الطعام إلى

---

(١) ظهر الخوارج إلى الوجود بعد قضية التحكيم الذي جرى بين الإمام عليّ عليه السلام ومعاوية في صِفِّين. قال الخوارج بتكفير عليّ عليه السلام وعثمان رضي الله عنه ومعاوية، وجوَّزوا خلافة غير العربي، وكذلك خلافة العبيد. ومن فِرَق الخوارج: الأزارقة، والنجدات، والعجاردة، والإباضية. (الحور العين ص ١٧٠ ـ ٢٥٦؛ العقيدة والشريعة ص ١٧٢ ، ١٧٣؛ شرح نهج البلاغة ص ٢، ٤، ٥، ٧، ٨، ٩).

المختار، مع العلم بأنه يترك الأكل ويستضرّ بذلك في أنه يحسن، وإن علم أن المكلّف يضرّ نفسه لسوء اختياره.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس من قولكم أن الإيمان يجب على المكلّف ويحسُن منه، وإن علم أنه لا نفع له فيه، وقد قال بذلك شيخكم أبو هاشم رحمه الله في «كتاب العوض»[1] وغيره. فيجب أن يحسُن منه تعالى تكليفه الإيمان وإن لم يعرّضه به لمنفعة.

قيل له: إن وجوب الشيء منفصل من إيجاب الموجِب له. فلا يمتنع حُسن أحدهما وقبح الآخر. ولذلك يجب على مَن هُدِّد بالقتل إن لم يبذل بعض ماله أن يبذله، ويحرم على مَن روّعه أخذ ذلك منه. ويكون إيجابه ذلك عليه بالترويع قبيحًا. فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع كونه الإيمان حَسَنًا لاختصاصه بالوجه الذي له يحسُن وواجبًا لحصول جهة الوجوب فيه، وإن لم ينتفع به، كما يجب على القديم الواجبُ لا لمنفعة، وإن قبح منه تعالى إيجاب الإيمان لا لمنفعة على ما ذكرناه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أتقولون فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلِّف طاعات مخصوصة أطاع فيها واستحق الثواب، وإن كُلِّف غيرها عصى واستحق العقاب. إنه يحسُن منه تعالى أن يكلِّفه ما يعلم أنه يعصى فيه دون ما يعلم أنه يطيع فيه؟

[مقالة أبي هاشم]

قيل له: قد حكينا عن شيخنا أبي هاشم رحمه الله أنه ذكر في «العسكريات»[2] أنه لا يحسن ذلك متى كان قصد القديم تعالى تعريضه لقدر من النفع؛ لأنه إذا صحَّ أن يعرضه له بما يصل به إليه فتعريضه له بما لا يصل به إليه يقبح؛ كما يقبح منه تعالى أن يفعل الألم للعوض فقط. وقد حكينا عنه رحمه الله أنه قال: يحسن تكليفه كِلا الطاعتين، وإن علم أنه متى جمع عليه

---

(١) كتاب مفقود ولم يصل إلينا. (٢) كتاب له مفقود، ولم يصل إلينا.

بينهما عصى في أحدهما واستوجب العقاب. وقال: إن له تعالى أن يكلِّفه أعظم الطاعتين وإن علم أنه يعصى فيها وأنه لو كلف أدونهما لأطاع. وما ذكره من أنه يحسُن منه تعالى أنه يخترم مَن يعلم أنه إن بقَّاه آمن يخالف ما بدأنا به من المسألة، لأنه لم يفصل بين أن يكون ما يستحقّه من الثواب بالإيمان المستقبل أعظم ممَّا كان يستحقّه لو أطاع بتكليفه الآن أو أن يكن مثله أو دونه. ويجوز أن يفصل بين الوقت الواحد، وبين الأوقات في هذا الباب، فنقول في الطاعتين الواقعتين في الوقت الواحد على البدل وحالهما واحدة في الثواب المستحق بهما: إنه لا يجوز أن يكلفه ما يعلم أنه يطيع فيه دون ما المعلوم أنه يعصى فيه. وأما إذا كان الكلام في وقتين فغير ممتنع أن يكلفه في اليوم الأوّل ما يعلم أنه يعصى فيه، ولا يكلّفه في اليوم الثاني ما يعلم أنه يطيع فيه؛ لأن الغرض بالتكليف في أحد الوقتين منفصل من الغرض بالتكليف في الوقت الآخر. وليس كذلك القول فيه إذا كان الوقت وقتًا واحدًا.

[ما حكاه أبو عبد الله عن أبي هاشم]

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله رحمه الله[1] أن الواجب على أصوله أن يعتبر كل مكلّف بنفسه. فإذا كان المعلوم من المكلف أنه لو أطاع فيما كُلِّف لانتفع به، ووصل به إلى الثواب المستحق، فيجب أن يحسُن منه تعالى أن يكلفه، كان المعلوم أنه يعصى فيه أو يطيع ولا يتعلّق حُسن ذلك بتكليف آخر يعلم أنه يطيع فيه، وسوَّى في هذا الباب بين الوقت والأوقات، والفعلين المثلين في قدر الثواب والمختلفين. ولم يَحْكِ عن شيخنا رحمه الله المسألة التي حكيناها أولًا في العسكريات. وهي تخالف ما ذكره من هذا الأصل، من حيث حكم بقبح تكليفه الطاعة التي يعصى فيها إذا كان المعلوم أنه إن كلَّفه طاعة أخرى مُساوية لها في قدر الثواب أطاع فيها. فالكلام مُشتبه في هذا الباب على ما ترى.

فالذي أقوله في ذلك أنه تعالى متفضّل بالتكليف، وإنما يكلِّف المكلَّف لينفعه بالثواب الذي يصحّ أن يصل إليه بفعل ما كُلِّفه. ولذلك قلنا إنه لو صحَّ أن يصل إلى الثواب من دون التكليف لما حسن. وإنما يحسن لأنه لا يصحّ

(١) هو الحسين بن علي البصري. وقد مرت ترجمته سابقًا.

للمكلَّف التوصّل إلى الثواب إلا به. فلو جاز التفضّل بالثواب نفسه لم يكن للتكليف وجه؛ كما لا يحسُن من الواحد منّا إن يُتعب نفسه أو غيره لمنفعة يتمكّن من الوصول إليها ابتداءً. وعلى هذا الوجه يُبنى القول بكون الآلام مصلحة ولطفًا، وإلا لم تحسُن فإذا صحَّ ذلك حَسُن منه تعالى أن يريد وصول المكلّف إلى قدر من الثواب دون قدر؛ كما يحسُن منه ألّا يكلّفه أصلًا، ويقتصِر به على منزلة التفضّل.

ولو جاز أن يقال: إنه لا يجوز أن يقتصِر به على التعريض لقدر من الثواب إذا أمكن أن يعرّض لأكثر منها، لأدّى ذلك إلى أن يجب متى كلِّف أن يكلَّف أبدًا، وألّا يكون للتكليف آخِر، ولجاز أن يقال بوجوب التكليف أصلًا؛ لأن ما عرّض له أرفع منزلة من درجة التفضّل. فإذا كان ذلك غير واجب لم يجب أيضًا فيمن يصحّ أن يعرّض لمقادير عظيمة من الثواب ألّا يجوز أن يقتصر به على بعضها.

وكما يجوز أن يقتصر به على البعض، فكذلك لا يمتنع أن يعرَّض للكل؛ لأن التعريض لزيادة المنافع بمنزلة التعريض للمزيد عليه. فإذا حسن التعريض للثواب؛ لأنه أرفع حالًا من منزلة التفضّل فيجب أن يحسن التعريض لزيادة الثواب حالًا بعد حال؛ لأنه أرفع حالًا من التعريض لبعضه.

وذلك يبيِّن أنه كما يحسُن منه تعالى أن يعرض لبعض ما يصحّ أن يعرض له من الثواب دون الجميع، فكذلك يحسن منه أن يعرّضه للكل؛ ولا يقتصر به على ما دونه.

فإذا صحَّت هذه الجملة فيجب أن ينظر، فمتى كان غرض القديم سبحانه في المكلَّف أن يعرّضه لقدر من الثواب وصحَّ تعريضه لذلك القدر بما يعلم أنه يطيع فيه، ويصل به إليه على أيّ وجه كان لم يحسُن أن يكلّفه ما يعلم أنه يعصِي فيه البَتَّة. ولا مُعتَبَر بالوقت والأوقات في هذا الباب. ومتى كان الغرض تعريضه لقدر من الثواب لا يصل إليه إلّا بما يعصى فيه أو في بعضه فيجب أن يحسن أن يكلّفه ذلك. مع العلم بأنه يعصى. ولا يعتبر في هذا الوجه أيضًا بالوقت الواحد والأوقات. وإنما وجب ذلك لأنه لا مُعتَبَر بما به يصل إلى

الثواب، حتى لو صحَّ أن يصل إليه من دون تكليف لم يحسُن التكليف أصلًا. فإذا صحَّ ذلك لم يكن بغير ما يصل به إلى التكليف معتبر. فلو قلنا: إنه تعالى يحسُن منه أن يكلِّف الاعتماد[1] لأجل الوصول إلى قَدْر من الثواب، مع العلم أنه لو كلَّفه الحركة لوصل بها إلى ذلك، لوجب كون تكليف الاعتماد في حُكم العبث؛ لأن الغرض بتكليفه التوصُّل إلى أمر يصل بغيره إليه، ولا يصل به إليه. فكما لو صحَّ أن يستحقّ الثواب بلا تكليف لكان التكليف عبثًا، فكذلك إذا صحَّ أن يصل المكلَّف إلى القدر الذي هو الغرض في الثواب بفعل مخصوص، فتكليفه غير ذلك الفعل لهذا الغرض، مع أنه لا يصل به إليه عبث. ولا فرق في هذا الوجه بين الوقت والأوقات؛ لأن الغرض تعريضه لذلك النفع. فكما أن عين الفعل غير معتبر، فكذلك وقت التكليف غير معتبر. فمتى علم تعالى أنه إن كلَّفه الطاعة بعد مائة سنة وصل بها إلى الغرض الذي عرض له من الثواب، فتكليفه الآن ما يعلم أنه يعصى فيه، ولا يصل به إلى ذلك الثواب واقتطاعه عن ذلك التكليف في حكم العبث.

يبيِّن ذلك أن الواحد منّا إذا كان غرضه في الجائع سَدّ جَوعته بالإطعام، فمتى علم أنه إن قدّم إليه طعامًا مخصوصًا تناوله، وحصل به الغرض، وإن قدَّم إليه غيره لم يحصل به الغرض بألَّا يتناوله، وجب قبح تقديم هذا إليه؛ لأنه في حُكم العبث؛ لأنه قد علم أن غرضه سدّ جَوْعته فقط. فإذا أمكنه إيصاله إلى هذا الغرض بأمر يصل إليه به فما يعلم أنه لا يصل إليه به في حكم العبث. وكذلك لو علم أنه إن أدلى أحد الحبلين إلى الغريق نجا به، وإن أدلى إليه الآخر لم ينجُ به، وغرضه نجاته، فإدلاء ما لا يؤثِّر في ذلك عبث. ولو علم أنه إن أدلى إليه الحبل في هذا اليوم لا يؤثِّر في اختياره نجاة نفسه، وإن أدلى إليه في اليوم الثاني نجا لا محالة، لم يكن لهذا الإدلاء المعجّل وجه إذا كان المدلي على ثقة من حصول النجاة بما يفعله من بعد. فأمّا إذا كان على وَجَل من ذلك لتجويزه أن يفوت التوصّل إلى نجاته بما يفعله في اليوم الثاني لم يمتنع أن يحسن منه إدلاء الحبل إليه في هذا اليوم، وإن غلب في ظنه أنه لا يتشبَّث به.

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٩٦ من هذا الجزء.

فأمَّا إذا كان غرضه تعالى إيصال المكلَّف إلى قدر عظيم من الثواب لا يناله المكلّف إلَّا بما المعلومُ أنه يعصى فيه كلّه أو بعضه، فغير ممتنع أن يحسُن تكليفه ذلك؛ لأنه قد عرَّضه به لما لا يناله إلَّا بفعل ما كلّفه. ولا يجب أن يقتصر به على ما يعلم أنه سيطيع فيه لا محالة. ومثال ذلك في الشاهد أنه يحسُن من الواحد منّا إذا كان غرضه بالإطعام نفع غيره، وعلم أن النفع الذي يريده له لا يحصل إلَّا بتقديم طعام مخصوص لا يناله إلَّا به أن يقدّم ذلك دون الطعام الذي قد ينتفع به انتفاعًا دون هذا الذي أراده به يبيِّن ذلك أنه في هذا الوجه لا يمكن أن يقال: إنه تعالى بهذا التكليف عابث؛ لأنه قد عرَّضه به لمنافع لا ينالها إلَّا بهذا التكليف. فكما يحسُن الإيلام إذا اجتمع فيه التعويض والمصلحة، فكذلك القول في هذا التكليف. وكما يحسُن هذا التكليف إذا علم أن المكلَّف يؤمن، فكذلك يحسُن وإن علم أنه يكفر.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنكم بنيتم الكلام على أنه يحسُن منه سبحانه أن يكلّفه إحدى الطاعتين دون الأخرى إذا تساوتا في قدر ما يُستحقّ بهما من الثواب، إذا كان المعلوم أنه يطيع فيها، وكان الغرض أن يعرض لهذا القدر من الثواب، وحكيتم مثل ذلك عن أبي هاشم رحمه الله؛ وهذا ممتنع وجوده؛ لأن الطاعتين إذا كانتا صلاحًا له فلا بدّ من أن يُكَلَّفها جميعًا، إمّا على الجمع أو على التخيير؛ كالكفّارات. فكأنكم مثّلتم هذ القول بما لا يصحّ وقوعه ولا كونه.

قيل له: إنه وإن كان الأقرب في هذه الأفعال التي تخطر بقلبه وهو متمكّن منها أنها متى كانت صلاحًا فلا بدَّ من أن تُبَيَّن له، ومتى تساوت في الصلاح فكمثلٍ[1]؛ لئلا يعتقد الشيء على خلاف ما هو به، ويستبيح ما هو واجب، فغير ممتنع فيما لا يخطر له بالبال، ولا يتمكّن من فِعله ـ وحاله هذه ـ أن يكون في الصلاح يقوم مقام ما كُلّفه. ولذلك لا يمتنع أن يقوم مقام الصلاة في المصلحة أمر آخر في الحائض. وكذلك في الملائكة. وعلى هذا الوجه يختلف تكليف المكلَّفين، مع اتفاقهم في التكليف العقلي. فإذا صحَّ ذلك لم

(١) أي فكذلك لا بدّ أن تبيّن له.

يمتنع أن يَعلم تعالى من حال العبد أنه إن كلّفه طاعة ـ وحاله حال الواحد منا ـ أطاع، ولو كلّفه طاعة ـ وحاله حال الملائكة ـ أو طاعة لا تخطر له الآن بالبال لعَصَى فيها. ومتى صحَّ ذلك فقد بيَّنَّا أن ما جوّزناه له مثال صحيح في الوقت الواحد. فأمّا الكلام في الوقتين فلا شُبهة في صحّته؛ لأنه لا يمتنع أن يعلم تعالى أنه إن كلّفه الطاعة في هذا اليوم عصى فيها، وإن كلّف مثلها بعد سنة أطاع فيها فيجب إذا صحّ ذلك ألّا يحسُن أن يكلّفه إلا ما يعلم أنه يطيع فيه؛ على ما قدّمناه.

وإنما احتجنا في الوجه الأول إلى أن نمثّل بالحالتين المختلفتين للمكلّف إذا كان الكلام على الطاعات التي وَجْه وجوبها كونها مصلحة. فأمّا إذا كان الكلام فيما وجه وجوبه ما يخصّه من الواجبات العقلية، فالكلام فيه أظهر؛ لأن جميع المكلّفين وإن كُلّفوه فغير ممتنع أن تختلف أحوالهم في أعيان ما يكلّفون من ذلك؛ كردّ الوديعة التي قد يجوز أن يبقى المكلّف أبدًا ولا يكون لازمًا له، وقد يجوز أن يلزمه لحصول سبب وجوبه، فيختلف الحال فيه على ما ترى. وقد يجوز أن تكون الطاعة مصلحة بشرط انفرادها عن طاعة أخرى، وتلك أيضًا هذه حالها. فالجمع بين تكليفهما يقبح. ويحسُن تكليف كل واحدة منهما. فالمسألة صحيحة على كل حال.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا القول ألّا يحسُن منه تعالى أن يكلّف زيدًا ما يعصى فيه، ثم يخترمه، مع العلم بأنه يتوب ويؤمن.

قيل له: يجب أن يُنظَر في ذلك. فإن كان القَدْر الذي عُرِّض له من الثواب بهذا التكليف يعلم أنه يصل إليه بالتكليف الذي كان يكلّف لو بقي لا يُحسن أن يكلّف هذا التكليف بدلًا من ذاك. فأما إذا كان المعلوم أنه يستحقّ بهذا التكليف من الثواب أكثر مما كان يستحقّه بالتكليف المستقبل لو كلّفه ذلك فذلك جائز. هذا إذا كان الغرض بالتكليف وصوله إلى القدر الذي يستحقّه بأحد التكليفين من الثواب. فأمّا إذا كان الغرض أن يصل إلى ما يستحقه بهما فلا بدّ من أن يكلّف كليهما.

[شُـــبهة]

فإن قال: أرأيتم إذا كان المعلوم من حاله أنه إن كُلِّف أحد التكليفين أطاع في الأكثر، وفعل في آخره ما يُحبطه، وإن كلَّفه الآخر عصى في الأكثر وفعل في آخره ما يكفِّر، كيف قولكم فيه؟

قيل له: إنّ توبة التائب وإن أزالت العقاب فإنه لا يستحقّ بها من الثواب ما كان يستحقه لو فعل الطاعات، فلا يمكن فيما سألتَ عنه أن يقال: إنه في أحد التكليفين يصل إلى ما عرض له من الثواب من حيث يتوب آخِرًا؛ لأن التوبة لا تقتضي استحقاق الثواب ما كان يستحقه لو أطاع في كلّ ما كلّف لكن الواجب فيما سألت عنه، وإن كان حاله ما قلناه أن يكلّف ما المعلومُ أنه ينتهي فيه إلى التوبة بعد التكليف الآخر؛ لأنه وإن لم يصل إلى القدر الذي عرض له، فقد علم أنه يصل إلى بعضه، وفي الوجه الآخر من التكليف لا يصل إلى بعض ولا كلّ. فكما يجب في أحد التكليفين إذا كان المعلوم أنه لا يصل به إلى ما عُرِّض له أن يكون في حكم العبث، وأن يُكَلَّف ما يصل به إلى ما عرض له من قدر الثواب، فكذلك القول فيه إذا كان يصل بأحدهما إلى بعض ما عرض له من الثواب. وهذا مثل أن يعلم أن مَن نقدّم الطعام إليه يسدّ بعض جَوْعته إذا قدَّمنا إليه طعامًا مخصوصًا، ومتى قدّمنا الطعام الآخر لم يأكل منه شيئًا أن الواجب العدول إلى تقديم ما يسدّ به جَوْعته.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب أن يقتصر في هذا المكلَّف على أن يكلّف آخِر الطاعات دون ما تقدّمها لأن المعلوم أنه إنما يستحق ثوابها فقط، دون ما تقدم، فتكليف المتقدّم عَبَث على ما ذكرتم.

قيل له: إنه إذا عُرِّض بكلِ التكليف لمنازل عظيمة حسن ذلك؛ وإن كان إنما يطيع في بعضها؛ لأنه إنما أُتِي من قِبَل نفسه في حرمان الباقي من الثواب. هذا لو صحَّ أن ينفرد آخر الطاعات عمّا تقدّمه. فأمّا إذا كان الكلام في التوبة أو غيرها ممَّا يجوز أن يكون وجه كونها طاعة تقدّم التكليف، أو يكون تقدم ما تقدم من التكليف كاللطف في كونه مُطيعًا فيها، فالكلام زائل.

[شُــبهة]

فإن قيل: فما قولكم في تكليف زيد ما يُعلم أنه إن اقتصر عليه آمن، وإن زيد في تكليفه أو بُقِّيَ وكُلِّف غيره كفر؟

قيل له: يحسُن منه تعالى أن يجمع في تكليفه بين الأمرين في الوقت الواحد، والوقتين على ما بيَّنَّاه؛ لأنه تعريض لمنزلة عظيمة، فلا يجب أن يقتصِر به على ما دونها. وجائز أن يقتصر به على ما دونها، فيكلّف الطاعة التي يطيع فيها فقط دون غيرها. فعلى هذا الوجه يحسُن منه تعالى أن يُبقِّي مَن يعلم أنه يكفر إذا كان في الابتداء قَصَد في تكليفه الوصول إلى قَدْر من الثواب لا يُستحق إلّا بهما جميعًا. فأمّا مَن المعلوم من حاله أنه يؤمن إن بقي التكليف عليه فقد بيَّنَّا أنه إذا كان الغرض بتكليفه ما يقتضي تعريضه لقدر من الثواب قد يصل إلى مثله بالتكليف المستقبل الذي يعلم أنه يطيع فيه، فيجب تكليف ما نقدّم؛ ووجب تكليف المستأنف. وإن كان الغرض وصوله إلى قدر من الثواب يُستحقّ بهما جميعًا؛ حسن أن يجمع بين كِلا التكليفين. وكذلك القول لو علم تعالى أنه إن كلّفه جملة من الطاعات أطاع فيها إلّا في طاعة واحدة، وإن كلفه جملة مثلها في قدر الثواب أطاع في الكل لم يحسُن تكليف الجملة الأولى.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا القول أن تقطعوا فيمن يموت على الكفر أنه لم يكن في المعلوم ما لو كُلِّف لآمن، ووصل به إلى القدر الذي عرض له بالتكليف الذي كفر فيه.

قيل له: كذلك نقول على هذا الأصل. ويجب أن يقطع أن كل مَن مات على كفره فالمعلوم أنه لم يكن يصحّ ويجوز أن يكلّف ما كان يصل به إلى هذا القدر الذي عرض له من الثواب، مع العلم أنه يطيع، بل يجب أن يحكم فيمن أقدم على بعض المعاصي، صغرت أم كبرت، أنه لم يكن في المعلوم جملة من التكليف كان يطيع في جميعها وإلا لم يكن بتكليف هذه الجملة التي يعصي في بعضها، ويجب أن يقطع أنه لم يكن في المعلوم أن مَن مات على كفره يجوز أن يكلّف أبدًا ما يصل به إلى هذا القدر من الثواب مع العلم بأنه يطيع.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا القول أن يصحّ ما قاله أبو علي رحمه الله: من أنه يجب على القديم تبقية التكليف على مَن يعلم أنه يتوب ويؤمن.

قيل له: قد بيَّنّا أن ذلك إنما يجب على وجه دون وجه؛ لأنه إذا كان ما كلّفه يصل به من الثواب إلى أكثر ممّا كان يصل لو كلّف في المستقبل فغير واجب تبقيته. وإنما يجب ذلك متى كلّف كِلا التكليفين، أو كان المستقبل الذي يطيع فيه يستحق به مثل ما يستحق بالماضي. وقد بيَّنّا ذلك مفصّلًا.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فكيف جوابكم على هذا الأصل فيمن المعلوم أنه يطيع في يوم ويعصى في آخر، وذلك دأبه أبدًا. أيجوز أن يجري تدبيره على أنه يكلّف في كلّ يوم يعصى فيه، ويُخترم في كل يوم يطيع فيه.

قيل له: إذا كان سبحانه عرَّضه لقَدْر من الثواب والمعلوم أنه يصل إليه إذا كُلِّف في بعض الأيام فلا يجوز أن يكلف غيره من الأيام الذي يعصى فيه، بل يجب أن يكلّف في هذه الأيام لا محالة. فأمّا إذا كان قد عرض لقدر عظيم من الثواب لا يصل إليه إلّا بأن يكلّف الفعل في الأيام أجمع فيجب أن يكلّف فيها. وأمّا إذا كان المعلوم أنه إن كلّف في بعض الأيام عصى، ولو أطاع استحق ثوابًا عظيمًا، ومتى كلّف في أيام أُخَر أطاع واستحق ثوابًا دونه فللقديم تعالى أن يكلّفه ما يعلم أنه يعصى فيه؛ لما بيَّنّاه من العلة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فما قولكم في الرجل إذا استصلح ولده في التعليم أيحسن منه أن يكلّفه التعليم، ويرتاد له المعلم في الأيام التي يعلم أنه لو تعلَّم فيها لحصل له منافع كثيرة، ولا يعامله بذلك في أيام يعلم أنه يتعلّم ويقصر منافعه على هذا الحد.

قيل له: إن ما يفعله الوالد بولده من هذا الباب لا يكاد يخلص عن أن تشوبه إرادة وسروره ومنافعه. والمعلوم أنه يغتمّ بإنفاق المال عليه من غير أن يتعلّم. فلذلك لم يحسن أن يدبّره على الوجه الذي سألت عنه، وكان الأولى

في تدبيره أن يعلّمه وينفق عليه في الأيام التي يعلم أنه يتعلم، وإن كانت منافعه في العاقبة أقلّ.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فما قولكم فيمن المعلوم من حاله أنه إن كُلِّف طاعة يخفّ عليه فِعلها يستحق قدرًا من الثواب لكنه يعصى فيها، وإن كُلِّف طاعات يعظم عليه المشقّة فيها، لكنه يطيع فيها ويستحق فيها مثل ذلك الثواب أيحسن أن يكلّف الطاعة الخفيفة أم لا؟

[شُـــبهة]

قيل له: لا يحسُن ذلك؛ لأنه لا مُعتَبَر بتفاضل الطاعات في المشقّة؛ لأن ما يعظم مشقّته منها قد علم أنه بالإضافة إلى ما يستحق به من الثواب العظيم يخفّ. فالمعتبر إذًا بما قدّمناه في هذا الباب.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا إذا كان المعلوم أنه إن كلَّفه طاعة كان له فيها لطف أطاع فيها، وإن كلّفه أخرى مثلها في الثواب لم يكن له لطف وعصى فيها أنه يجب أن يكلّف تعالى الطاعة التي فيها لطف.

[مقالة أبو هاشم]

قيل له: كذلك نقول. فأمّا إذا كانت الطاعة التي لا لطف فيها أعظم ثوابًا لم يمتنع أن يكلّفه تعالى؛ لما فيها من التعريض لمنزلة لا ينالها إلّا بها. وعلى هذا الوجه يجب أن يرتّب ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من تكليف الإيمان على أشقّ الوجهين لزيادة الثواب أنه يحسن مع انتفاء اللطف وإن كفر فيه. ولا يجب أن يكلّف على الوجه الآخر مع وجود اللطف وإن آمن فيه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فما قولكم لو علم تعالى أنه إن كلّفه الإيمان مع اللطف وكلّفه طاعات أُخَر نال بالجميع القدر الذي يناله بالإيمان على أشقّ الوجهين بلا لطف ما الذي يحسن تكليفه؟

قيل له: لا يحسن أن يكلفه إلَّا ما يعلم أنه يطيع فيه من الطاعات، والإيمان على أخفّ الوجهين؛ لأنه لا يصحّ أن ينال بها مثل ما عرض له بالإيمان على أشق الوجهين، ويصل بذلك إلى ما عرض له، ولا يصل الإيمان على أشق الوجهين إليه.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب ألَّا يحسُن منه تعالى أن يكلّفه أعظم الطاعتين، مع أنه يعصى فيها، مع تجويز أن يكلّفه ما دونها في قدر الثواب ويطيع فيها، إذا حسن أن يضمّ إلى قدر ما يستحق من الثواب عليها من التفضل ما يبلغ بمجموعهما قدر الثواب الذي يستحقه على الأعظم من الطاعتين؛ لأن مثل الثواب، وإن كان لا يحسُن التفضّل به فقد يحسُن أن يتفضل منه بقدر يسير، إذا انضاف إلى قدر من الثواب بلغ مبلغ ما هو أعظم منه من الثواب.

قيل له: إن التفضّل لا مدخل له في هذا الباب البتّة؛ لأنه تعالى قد يجوز ألَّا يفعله، ولأنه لا يجوز أن يستحق بفعل ما كلّف فإذا صحَّ ذلك وجب حُسْن تكليف الأعظم من الطاعتين وإن عصى فيها إذا استحقّ بها من الثواب أكثر مما يستحقّه بغيرها. هذا لو صحَّ أن يختصّ التفضّل بمثل صفة الثواب. فأمَّا إذا كان الثواب لا بدَّ من أن يكون مفعولًا على وجه التعظيم والتبجيل ولا يصحّ ذلك في التفضّل فسقوط السؤال أوضح.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا الأصل ألَّا يحسُن تكليف مَن يعلم أنه يكفر إذا علم أنه قد كان صحَّ أن يستحقّ ما عُرِض له من الثواب بتكليف آخر، وإن كان المعلوم أنه يكفر فيها أيضًا؛ لأنه لا يصحّ والحال هذه أن يقال، قد عرض بهذا التكليف لمنزلة لا ينالها إلَّا به، لجواز أن ينالها بغيره.

قيل له: قد بيَّنّا أنه لا مُعتَبَر بالأفعال في هذا الباب كما لا مُعتَبَر بأعيان الثواب؛ لأنّا نعلم أن ما يستحق على بعض الطاعات من الثواب إن تعيَّن فهو بمنزلة ما يستحق على غيرها؛ من حيث كان لا مُعتَبَر في باب المنافع إلَّا بصفاتها ومقاديرها دون أعيانها. فإذا صحَّ ذلك وعلم أنه قد عرض بهذا

التكليف لمنفعة عظيمة لا ينالها إلا به أو بأمثاله، فيجب أن يحسُن ذلك؛ كما يحسُن من الواحد منّا أن يقدِّم إلى الجائع طعامًا مخصوصًا، وإن امتنع من أكله؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلّا به أو بأمثاله. وكذلك لا يفترق الحال بين أن يكون هناك أنواع من الطعام يقوم بعضها مقام بعض في سدّ جَوعة مَن يُقَدَّم الطعام إليه.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب هذا أن يحسُن أن يكلّفه لمنفعة يجوز أن يتفضَّل بها.

قيل له: لا يجب ذلك؛ لأنه يقتضي كون التكليف عبثًا، وليس كذلك إذا أمكنه التوصّل إلى الثواب بضروب من التكليف؛ لأن كل واحد منها يقوم مقام الآخر. ولا يصحّ أن يصل إلى الثواب مع فَقْد جميعها.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا الأصل متى علم أن المُكَلَّف يصلح عند ضرب من الملاذّ ألَّا يحسُن منه تعالى أن يُمرِّضه أو يمرِّض غيره لكي يصلح هذا الصلاح؛ لأن الغرض بالمرض قد صحَّ الوصول إليه باللذّة[١] فيكون فِعله عبثًا.

قيل له: ليس الأمر كما قد رُمْته؛ لأن المرض إذا حصل بإزائه من الأعواض ما يوفي عليه صار بمنزلة اللذَّة فيما يعود إلى المفعول به. ومتى قام أحدهما مقام الآخر في وقوع صلاح المكلّف عنده جاز أن يفعل أي واحد منهما أراد القديمُ تعالى، وإنما كان يلزم السؤال لو قلنا: إن الألم إنما يفعل للمصلحة فقط.

[شُــبهة]

فإن قال: أفتفصلون في هذا الباب بين أن يكون المؤلَم هو المكلّف الذي يصلح به أو غيره؟

(١) الملاذ: هو ما يحدث في جسم الملتذّ إذا كان له مشتهيًا. (المغني ٤/ ١١(هذه الطبعة)). اللذّة هي الحالة الحاصلة عند صلاح المزاج. (أصول الدين للرازي ص ٥٠).

قيل له: يجب ألَّا يختلف ذلك؛ لأنه إذا عُوِّض على الألم بما يوفي عليه كان آثر عنده من زوال الألم عاجلًا، فيصير فِعله به بمنزلة الملاذّ؛ لأنه إذا كان بالعوض الذي فيه يصير في حكم اللذّة صار بمنزلة الملاذّ في هذا الوجه، وساواه أيضًا في حصول المصلحة عنده. فالمكلّف مُخَيَّر في ذلك. فعلى هذا الوجه يجب إجراء هذه المسائل وما اتَّصل بها من الفروع فقد أوضحنا الطريقة فيها.

فصل في الدلالة على أنه يحسُن منه تعالى تكليف المؤمن وتبقيته في المستقبل وإن عَلم أنه يكفر

[اتفاق شيوخ القاضي في المسألة]

اعلم أن شيوخنا رحمهم الله متّفقون على حُسْن ذلك. وما بيَّنَّاه؛ من حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر ابتداءً يدلّ على أنه يحسُن تبقية التكليف على مَن يعلم أنه يكفر بعد إيمان؛ لأنه قد عرض لمنفعة لا ينالها إلَّا به، فيجب حُسْن تكليفه، وإن أساء اختيار نفسه في ترك الإيمان.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن تكليفه يقبح؛ لأنه قد حصل مستحِقًّا للثواب، فإذا علم تعالى أنه إن كلّفه أحبط ذلك قبح منه أن يكلّفه.

قيل له: إن إحباطه للثواب الذي استحقّه إذا كان بفعله وبسوء اختياره فهو بمنزلة اختياره ما يستحقّ به العقاب فإذا حَسُن تكليفه وإن علم ذلك من حاله فيجب حُسْن ذلك، وإن علم أنه يحبط الثواب.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه تعالى إذا علم أنه يحبط الثواب الذي قد استحقّه، ثم كلَّفه مع العلم بذلك من حاله، فكأنه قد استفسده في التكليف الأوّل وفي حصول الثواب؛ لأنه لو أراد نفعه لاخترمه؛ لكي يبقى ما استحقه من الثواب. فإذا بَقَّى التكليف عليه فكأنه مُريد لفساده وزوال ثوابه، فيجب القضاء بقبح تبقية التكليف عليه. ويفارق بذلك التكليف المبتدأ، وإن علم من حال المكلَّف أنه يكفر.

قيل: إن استفساد المكلَّف فيما قد وُجِد وتقَضَّى مستحيل؛ كما أن استصلاحه فيه مستحيل. فإذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال: إنه استفساد فيما تقدَّم من تكليفه، وحصل واقعًا من إيمانه، فيجب حُسنه، وإن علم أنه يختار الكفر عنده، إذا أُتِي في ذلك من قِبَل نفسه. وإذا جاز أن يبتدأ بالتكليف مع العلم بأنه يكفر، ويستحقّ العقاب العظيم، فهلَّا جاز أن يبقى التكليف عليه، وإن حَرَم نفسه الثواب واستحق العقاب؛ لأن هذا العقاب لا بُدَّ من أن يتناقض بالثواب المتقدم؛ لأنه يسقط ما يكافئه منه، فيجب أن يكون هو بأن يحسُن أولى من تكليف مَن يعلم أنه يكفر ابتداءً.

[شُـــبهة]

فإن قيل إنه إذا كلَّفه ابتداء صلح أن يقال فيه: إنه تعالى لو أراد نفعه بالثواب لم يصحّ أن يعرضه له إلَّا بهذا الطريق فلذلك حَسُن. وليس كذلك تبقية التكليف على مَن قد آمن مع العلم بأنه يكفر؛ لأنه لو أراد نفعه لاقتصر به في التكليف على ما أطاع فيه، واستحق الثواب عليه، ولَما زاده تكليفًا. فصار هذا التكليف الزائد في أنه يقبح لتأثيره فيما قد استحقّه من الثواب أبلغ من المَفسَدَة التي تقتضي اختيار القبائح، والإخلال بالواجبات.

قيل له: إنه تعالى كما يحسُن منه أن يكلِّف ابتداءً مَن يعلم أنه يكفر، فيعرِّضه بذلك لمنزلة الثواب، ولا يقتصر به على منزلة التفضّل، فله تعالى أن يكلِّفه تكليفًا بعد تكليف، ويعرِّضه بذلك لمنزلة عالية لا ينالها ببعض ذلك، ويقتصر به على بعض. ولا فرق بين مَن قال بقبح التكليف الزائد، مع ما فيه من التعريض لمنزلة زائدة، وبين مَن حكم بقبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر ابتداء، وإن حصل تعريضًا لمنزلة عالية.

وقد بيَّنَّا من قبل أن المعتبر بما يريده تعالى بالمكلَّف من المنزلة. فإذا أراد تعريضه لمنزلة مخصوصة، وصحَّ أن يكلِّف ما يعلم أنه يصل معه إلى تلك المنزلة لم يحسُن تكليف ما يعلم أنه يكفر. ومتى أراد به منزلة عظيمة قد علم أنه لا ينالها البَتَّة إلا بضرب من التكليف حسن أن يكلّفه ما يعلم أنه يكفر ببعضه أو كله.

فإذا ثبت ذلك لم يحسُن منه سبحانه تبقية التكليف على المؤمن على وجه يعلم أنه يكفر، مع أنه يصحّ أن يكلّفه على وجه يعلم أنه يؤمن، ويستحقّ القدر الذي عرض له من الثواب. وقد بيَّنَّا أن المفسدة إنما تقبح لأنه يقتضي أن المكلَّف قد أُتِي فيما اختاره من المعاصي من جهة المكلِّف، ولأن المكلِّف لو أراد نفعه لَما فعل ما يفسد عنده، لأن المعلوم من حاله أنه متى لم يفعل ذلك، والتكليف ثابت على ما هو عليه والتعريض للثواب، أنه يصلح، ومتى فعل ذلك به اختار الفساد، فيجب أن يكون في حُكم الصادّ له عمّا عرَّضه له، وهذا يقبح، ويجري مجرى المتناقض في الدواعي. وليس كذلك إذا بقَّى التكليف على المؤمن مع العلم بأنه يكفر؛ لأنه قد عرَّضه لمنزلة زائدة لا يصحّ أن ينالها إلَّا بهذا التكليف الزائد. وإنما يُؤتَى في حرمانه نفسه الثواب واستحقاقه العقاب من قبل سوء اختياره. فيجب حسنه ومفارقته للمفسدة.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس الوالد إذا علم من حال ولده أنه قد نال حظًّا من الأدب والعلم، وعلم أنه إن بقي الأمر بالتعليم والإنفاق عليه أفسد ما تعلّمه أوّلًا، وترك التعليم ثانيًا أن ذلك يقبح منه وهذه صورة التكليف الذي ذكرتموه، فيجب كونه قبيحًا.

قيل له: إن الوالد إذا كان يغتمّ بما يحصل من ولده من إفساد ما تعلّمه، قبح منه أن يأمره ثانيًا بالتعليم، لما فيه من استجلاب مَضَرَّة، لا منفعة تتعقَّبه. وليس كذلك حال التكليف؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه يقتضي التعريض لمنزلة زائدة، فيجب أن يحسن، وإن علم أنه يُسيء إلى نفسه بما يختاره من الكفر الذي يقتضي حرمان الثواب واستحقاق العقاب. ولو أن هذا الوالد كان لا يغتمّ بذلك لحسن أن يعرضه للمنفعة الزائدة إذا كان من قبل نفسه يؤتى فيما يختاره من إفساد ما مضى من تعلّمه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس الواحد منّا لو علم من حال الجائع أنه إن قدَّم إليه قدرًا من الطعام واقتصر عليه أنه يأكل ويسدّ جَوْعته، وإن زاد قدرًا آخر فيما يقدّمه

إليه أفسد تأثير ما تقدّم من الأكل، وأضرَّ بنفسه ضررًا مبتدأ بترك الأكل أن تقديم هذا الزائد يقبح، والاقتصار على ما تقدَّم يحسُن، فهلّا قلتم بمثله في التكليف؟

قيل له: ليس الأمر في الإطعام على ما قدَّرته، بل يحسُن من المُطعِم تقديم لون بعد لون وتعريضه بذلك لمنفعة، وإن علم أن عند تقديم اللون الثاني يفسد ما تقدَّم كما يحسُن أن يبتدئه بالإطعام مع العلم بأنه يترك تناوله، ويستحقّ بذلك الذمّ والعقاب. فالحال فيهما واحدة على ما قلناه في التكليف.

[شــبهة]

فإن قال: إن حَسُن ما ذكرتموه فيجب أن يحسُن منه تعالى بعد إدخال المؤمن الجنّة، وإثابته إيّاه زمانًا أن يكلِّفه، وإن علم أنه يكفر، ويُزيل ما يستحقه من الثواب ومتى قبُح ذلك وجب لمثله قبح ما قدّمتموه.

قيل له: إنه جَلَّ وعزَّ قد لا يختار من الأفعال ما لو اختاره لحسن، فلا يجب إذا علمنا أنه تعالى بعد إدخال المُثاب الجنة لا يُكَلِّف التكليف الذي سألت عنه أن يُحكَم بقبحه، كما لا يجب إذا علمنا أنه تعالى لا يُكَلِّف مع العلم بأنه يؤمن ويزداد ما يستحقه من الثواب أن يحكم بقُبحه، فيجب أن يكون القول فيما سألت عنه وفيما ذكرناه يتفق. وإن كان لا بدَّ من حال أخرى لا يشوبها كلفة ولا تنغيص، كما أنه لا بدَّ من حال تكليف لا تخلص فيها اللذات والنعيم.

[شُــبهة]

فإن قيل: إذا حكمتم بقبح تكليف إحدى الطاعتين إذا كان المعلوم أنه يكفر فيها، ويطيع في مثلها في حال واحد، فهلّا حكمتم بقبح التكليف الزائد في وقت ثانٍ، مع العلم بأن التكليف الأول يؤمن عنده لا محالة.

قيل له: إن تكليف إحدى الطاعتين إنما قبح إذا كان تعالى يصحّ أن يعرّضه لهذا القدر من الثواب بما يُطيع عنده فلا يكون في تكليفه لما يعلم أنه يعصى عنده فائدة. وليس كذلك إذا جمع بين التكليف في الوقتين؛ لأنه بمنزلة

أن يجمع تعالى بين تكليف الطاعتين، وذلك مما يحسُن عندنا على ما بيَّنَّا القول فيه.

ومما يبيِّن صحة ما قلناه أنه تعالى قد كُلِّف على هذا الوجه، وقد بيَّنَّا من قبل أن ما يلتبس الحال في حُسنه أو قبحه ولم يكن له أصل في الشاهد، وثبت وقوعه من الله تعالى فيجب القضاء بحُسنه؛ لأن قيام الدلالة على أنه تعالى لا يفعل القبيح يجري في الدلالة على حُسْن الفعل الواقع منه مجرى أن يعلم الوجه الذي له حَسُن على التفصيل. فإذا صحَّ أنه تعالى قد كلّف مَن يعلم أنه يكفر بعد إيمانه، فقد ثبت أن ذلك حسن. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يجوز أن يقال: إن وجه حُسنه أن تكليفه لطف للغير؛ لأن ذلك إنما كان يصحّ لو كان هذا التكليف عبثًا إذا انفرد، فإذا صحَّ بما قدّمناه أن فيه ما يُخرِجه من كونه عبثًا، وبطل القول بأنه ضرر بالمكلّف، لم يبقَ إلا ما قلناه في وجه حُسنه.

وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يمكن أن يدّعي في جميع المكلَّفين أنهم ماتوا على الإيمان، وأن ادّعاء هذا القول بخلاف ما نعلمه من دين الرسول عليه السلام ضرورة، وبخلاف الموجود من حال كثير من المكلَّفين. ولا يمكن أن يُدَّعى في كل مكلَّف مات على الكُفر أن يقضي بأن ما تقدّم منه من الإيمان لم يطابقه في الباطن ما سلم معه الثواب؛ لأن العلم بذلك من دين الرسول صلَّى الله عليه كالأوَّل. وقد ورد نصّ الكتاب بما يدلّ على ذلك وما ورد في الشريعة من بيان حكم المرتدّ كالشاهد لذلك.

فصل في تكليف الكافر الذي يُعلَم أنه إن بقي عليه التكليف آمن هل يجب أم لا؟ وهل يقبح اخترامه أم لا يقبح؟

[التوفيق ما بين أبي علي وأبي هاشم]

قد بيَّنَّا أن شيخنا أبا علي رحمه الله كان يقول بوجوب إدامة التكليف على مَن هذا حاله، وأن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوِّز أن يبقى عليه التكليف، وأن يقطع عنه بالاخترام وغيره، وإن كان يقول متى كُلِّف أوَّلًا إلى حين وغاية فلا بدّ من أن يبقى وتُزال عنه الموانع، لا لأن المعلوم أنه يؤمن، لكن لأنه لا

يجوز أن يكلّفه ويمنعه من فعل ما كلّفه. ولذلك يسوّى في هذا الحكم بين مَن يعلم أنه يؤمن، وبين مَن يعلم أنه يكفر.

والأصل في ذلك أنه لا يجب عليه تعالى أن يكلّف ابتداء مَن يعلم أنه يؤمن؛ لِما نبيِّنه عند القول في الأصلح، ولا خلاف في ذلك بينهما رحمهما الله. فإذا صحَّ ذلك، وثبت أن التكليف الثاني لا يصحّ كونه لُطفًا في التكليف الأوّل ولا في نفسه؛ لأن اللطف إنما يصحّ في المُنتظَر الذي إن وقع اللطف اختاره المكلّف، وإن لم يقع لم يختره، وذلك مستحيل في التكليف الماضي. ولا يصحّ أن يكون لطفًا في نفسه. فيجب لثبوت هذين الأصلين صحّة ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن تكليف مَن يعلم أنه يؤمن ابتداءً إنما لم يجب لأنه لا يتحرَّز به من مَضَرَّة قد نزلت به، وإنما المقصد به التعريض للمنفعة، وليس كذلك حاله إذا كان المكلّف قد كفر من قبل، لأنه يتحرّز بهذا التكليف من الضرر الذي استحقّه بالتكليف الأول. فلذلك وجب أن يكلِّفه تعالى. وإذا ثبت في العقول أن التحرّز من المضارّ يجب علينا، فكذلك يجب عليه تعالى أن يعرِّضنا للأمر الذي نتحرَّز به من المَضَرَّة سيما إذا كانت المَضَرَّة حصلت لأمر تفضَّل به تعالى؛ لأنه لو لم يكلّف التكليف الأول لَمَا كفر المكلَّف، وإنما صحَّ أن يكفر لأجله، فيجب أن يُديم عليه التكليف ليتحرَّز مما استحقَّه من المَضَرَّة. وإذا ثبت أن اللطف واجب على القديم تعالى من حيث يجب على المكلَّف أن يفعل ما يصلح به وعنده، فكذلك إذا وجب على المكلَّف التحرّز من المَضَرَّة وجب على القديم تعالى فيمن استحق العقاب أن يمكِّنه من الأمر الذي يتحرَّز به منه.

قيل له: إن المَضَرَّة التي استحقّها إنما أُتِي فيها من قِبَل نفسه، لا من قِبَله تعالى؛ لأنه جلَّ وعزَّ إنما كلّفه أولًا، لكي يطيع فيستحقّ الثواب، وعرَّضه بالتكليف وسائر ما فعله للمنافع. فإذا كفر واستحقّ العقاب فإنما أتى من قِبَل نفسه، ولا يجب عليه سبحانه أن يُمكِّنه من إزالة المَضَرَّة التي أدخلها على

نفسه؛ لأن ذلك لو وجب عليه تعالى لكان إنما يجب لاختصاصه بأنه يمكن إزالة المَضَرَّة به، فكان يجب مثلُه على الواحد منّا كما ألزمنا أصحاب الأصلح القول بأن المنفعة التي مثلها يجب عليه تعالى يلزم أن تكون واجبة علينا وقد صحّ أن الواحد منّا لا يجب عليه تمكين غيره من إزالة المَضارّ التي أُتِي فيها من سوء اختياره، فكذلك القول فيه تعالى.

وإنما قلنا: إن اللطف يجب على القديم كما يجب علينا مصالح أنفسنا لا على جهة قياسه عليه لكن لأن كونه مكلّفًا مع أن الغرض به وصول المكلّف إلى المنافع يقتضي أن يُزيح علّته بالألطاف كما يُزيحها بالتمكين: ولذلك فصلنا بينه وبين غير المكلّف في هذا الوجه. وإنما أوجبنا أن يفعل المرء ما يكون صلاحًا له؛ لأنه يتحرّز به من المضارّ التي يخشاها إن لم يختر ذلك فالعلّة في الأمرين مختلفة، وإن اتفق الحكم فيهما. وذلك يُبطِل ما سأل عنه؛ لأنه ظن أنّا نحمل وجوب اللطف عليه تعالى على الشاهد؛ فبنى سؤاله عليه. فإذا انكشف بما بيَّنّاه أن الأمر بخلاف ما قدَّره فقد زال الطعن؛ لأنه تعالى من حيث كلَّف يجب أن يُزيح العلّة بفِعل اللطف، والتكليف الثاني لا يجري هذا المجرى، فحمله على ما قدّمناه لا يصحّ.

[شُـــبهة]

فإن قال: لست أُوجب هذا التكليف الثاني بعد الأول، لكني أقول: إنه تعالى في الابتداء إذا أراد أن يكلِّفه وقد علم أنه إن كلفه سنة كفر فيها، وإن كلّفه سنتين آمن في إحداهما، قبح الاقتصار به في التكليف على السنة الأولى؛ لأن غرض القديم تعالى إذا كان تعريضه لمنفعة، وعلم أنه متى كلَّفه هذه المدة آمن، وإذا اقتصر به على دونها لم يؤمن، فيجب أن يكون الاقتصار به على دون السنة ينقُض الغرض بالتكليف. فلذلك قلت بوجوب إدامة التكليف عليه.

قيل له: قد بيَّنّا من قبل أن له تعالى أن يُريد به قدرًا من المنفعة، ولا يريد ما زاد عليها. وبيَّنّا أنه تعالى إذا كان متفضِّلًا بالتكليف ابتداء فيجب كونه متفضِّلًا بمقاديره، وبيَّنّا أن الغرض بالتكليف وصوله إلى المنافع، فيجب أن يحسُن منه تعالى أن يعرِّضه بقدر دون قدر؛ لأنه بذلك يتفضَّل. فإذا صحّ ذلك

كان له تعالى في الابتداء أن يكلِّفه المدة التي يعلم أنه يعصِي فيها، ولا يزيد في تكليفه عليها؛ لأن علمه بأنه لو كلَّفه المدة الثانية كان يؤمن لا يُخرِجه إذا اقتصر به على المدَّة الأولى أن يكون قد عرَّضه لمنفعة لا ينالها إلَّا به، ولا يقوم مقام ذلك التكليف في تلك المنفعة غيره. فيجب أن يحسُن الاقتصار به في التكليف عليه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا أن يحسُن منه تعالى أن يكلِّفه كل يوم يعلم أنه يعصى فيه، ويسلبه التكليف كل يوم يعلم أنه يطيع فيه؛ وذلك ظاهر في أنه تكليف السفهاء فإذا بطل ذلك وجب بمثله أن يقبح أن يكلِّفه السنة الأولى، وهو يكفر فيها، ويخترمه السنة الثانية مع العلم بأنه يؤمن فيها.

قيل له: قد بيَّنَّا أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله يجوِّز ذلك، لأن الأحكام لا تختلف لكثرة الأشياء وقلّتها، فإذا ثبت حُسْن ما ذكرناه في تكليف الشيئين وجب بمثله حُسْن تكليفه للإثابة الكبيرة على الوجه الذي سأل السائل عنه. وقد بيَّنَّا أنه لا فرق بين التشنيع بذلك، وبين ما يجوِّزه أبو علي رحمه الله: من أن يكلّف تعالى كل فريق يعلم أنهم يكفرون، ويُزيل التكليف عن كل فريق يعلم أنهم يؤمنون. فإذا جاز ذلك عنده وإن استشنع في الظاهر فكذلك القول فيما قدّمناه.

يبيِّن ذلك أن الشاهد يقتضي التسوية بين هذين؛ لأن الوالد لو دبَّر ولده بأن يعرِّضه للتعلّم في كل وقت يعلم أنه يفسد ولا يصلح، وأزال عنه ذلك في كل وقت يعلم أنه يصلح، أن ذلك بمنزلة أن يكون له جماعة أولاد، يعلم من حال بعضهم أنه إن عرَّضهم للتعلّم فسدوا، ويعلم من حال الباقين أنه إن عرَّضهم لذلك صلحوا فيقصد إلى تعريض مَن يعلم أنه يفسد، دون مَن يعلم أنه يصلح. فمتى اعتمد في المسألة الأولى على ذكر الشاهد وجب بمثله التسوية بينها وبين المسألة الثانية التي عارضناه بها.

على أنّا قد بيَّنَّا أن على ما قاله رحمه الله في العسكريات في قبح تكليف الطاعة التي يكفر فيها دون التي يؤمن فيها، مع تساويهما في قدر الثواب، يجب

أن يقال: لا يحسُن منه تعالى أن يكلّف قدرًا من التكليف في أوقات يعلم أنه يكفر فيها، دون مثله في أوقات يعلم أنه يؤمن فيها وبيَّنَّا أن الوقت الواحد والأوقات في هذا الباب لا تختلف. وبيَّنَّا أنه يجب على هذه القضيَّة أن يُقال فيمن المعلوم أنه إن أُديم عليه تكليف السنة الثانية يؤمن أنه يحسُن منه تعالى الاقتصار به على السنة الأولى إذا أراد في الابتداء ألَّا يكلِّفه إلَّا هذا القدر، إلَّا أن يعلم أن تكليف السنة الثانية التي يؤمن فيها كتكليف السنة الأولى في قدر ما يستحق به الثواب، فلا يحسن إلَّا تكليف السنة الثانية. فأمَّا الجمع بين التكليفين فحسن، وليس بواجب، إلَّا أن يكون تعالى في الابتداء أراد وصوله إلى هذا القدر من الثواب، فلا يجوز ألَّا يكلّفه ما يعلم أنه يصل به إليه، ويكلّفه ما يعلم أنه لا يصل به إليه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن تكليفه السنة الثانية يجب أن يكون لطفًا في تخلّصه من العقاب الذي استحقه في السنة الأولى بمعاصيه، فيجب أن يكلّفه سبحانه ذلك.

قيل له: قد بيَّنَّا أن اللطف هو الأمر الذي عنده يختار المكلَّف ما لولاه لم يكن يختاره، فلا يصحّ إلَّا في المنتظر من الأفعال دون الواقع. فلا يصحّ أن يقال: إن إدامة تكليفه لطف فيما تقدم، ولا يصحّ أن يقال: إنه لطف في نفس التوبة؛ لأن الكلام في هل يجب أن يكلّفه التوبة أم لا. فلا يصحّ أن يجعل العلّة في ذلك أنها لطف، لأن كونها لطفًا في نفسها لا يصحّ.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنه يجب أن يكلّفه التوبة لتكون لطفًا في غيرها.

قيل له: إنما يجب أن يكلّف اللطف متى كُلِّف الأصل الذي اللطف لطف فيه. فأما إذا لم يكلّف ذلك فتكليف اللطف غير واجب؛ ألا ترى أن تكليف الإنسان الشرعيّات ولما كلّف[1] أصلًا غير واجب. ولا فرق بين مَن قال: يجب

(١) المراد: «لما يكلف». (ولما) جازمة وهي لا تدخل على الماضي، ولكن المؤلف يستعمل هذا كثيرًا.

أن يكلّف التوبة لأجل سائر التكليف، وبين مَن أوجب أن يكلّف سائر التكليف لمكان التوبة. وهذا متناقض كما ترى.

[شُـــبهة]

فإن قال: إني أُوجب أن يُبقيه تعالى، ويمكِّنه؛ لأن ذلك لطف في التكليف الثاني.

قيل له: إن سائر وجوه التمكين لا يصحّ كونها لطفًا؛ لأن به يتمكَّن من الفعل، وقد بيَّنَّا أن اللطف بمنزلة الداعي في أنه يجب كونه متمكِّنًا من الفعل وضدّه سابقًا، ليصحّ أن يلطف له، كما يصحّ أن يقوِّي دواعيه إلى إيثار الفعل أو خلافه.

[شُـــبهة]

فإن قال: لست أقول إن تكليفه السنة الثانية لطف لكني أقول: إنه من حكم اللطف؛ من حيث علم أنه إن كُلِّف يتخلّص من العقاب الذي استحقّه، ولولاه لم يتخلّص من ذلك.

قيل له: إن اللطف في التخلّص من العقاب هو اللطف في الفعل الذي به يتخلّص من العقاب؛ لأن زوال العقاب واستحقاقه ليس بفعل للمكلّف، فما يقال: إنه لطف في زواله يجب كونه لطفًا في الفعل الذي به يزال وهو التوبة. وقد بيَّنَّا أن الكلام في هل يجب أن يُكلَّف التوبة أم لا، فلا يصحّ أن يجعل العلّة في وجوب تكليفه إيَّاها أنها لطف، وأن غيرها لطف فيها، ولَما كُلِّف المكلّف أصلًا.

فأمّا قول السائل: إن تكليفه التوبة في حكم اللطف؛ لأن بها يتخلَّص من العقاب، فإن أراد أنها في حكم اللطف في الوجوب فهو موضع الخلاف، وإن أراد أنها في حكم اللطف في أن بها يتخلَّص من العقاب فاللطف لم يجب لهذه العلّة. ولذلك لو علم تعالى أنه يكفر على كل حال لوجب أن يلطف له بما يكون عنده أولى أن يؤمن، ولوجب أن يلطف له فيما يفعله من الطاعات المُحبَطة. وإنما وجب اللطف لأن تكليف ما هو لطف فيه قد ثبت، فيجب أن

تُزاح عِلله فيه، كما يجب ذلك في التمكين فكما لا يجب التمكين ابتداء فكذلك اللطف.

[شُــبهة ومقالة لأبي علي]

فإن قال: إن الغرض باللطف أن يجتنب عنده القبيح الذي يؤدّيه إلى العقاب، فإذا وجب أن يفعل به ذلك لأجل عقاب لم يستحقّ، فالعقاب الذي قد استحق بأن يجب أن يفعل به ما يتحرّز به منه ويُزيله عن نفسه به أولى.

قيل له: قد بيَّنَّا أن اللطف لا يجب للتخلّص من العقاب الذي يخشاه؛ لأن عندنا قد يجب اللطف في النوافل، وإن كان لا يخشى من ألَّا يفعلها مضرَّة. وقد نصَّ شيخنا أبو علي رحمه الله على ذلك. فإذا ثبت أن اللطف لم يجب لهذه العلة سقط ما قاله. وإنما وجب اللطف لثبوت التكليف فيما اللطف لطف فيه. وقد علمنا أن في هذه المسألة لم يحصل التكليف أصلًا. فالقول بوجوب اللطف لا وجه له. فإذا ثبت ذلك لم يَبْقَ إلا القول بأنه يجب أن يكلّفه تعالى المدة الثانية، لكيٍ يتخلَّص من العقاب، ومَن استحق العقاب لسوء اختياره لا يجب أن يُمَكّن من التخلّص منه؛ كما لا يجب أن يُمَكَّن من استحقاق الثواب. وقد بيَّنَّا من قبل أن العقاب يحسُن من القديم تعالى إسقاطه، فلا يجوز أن يقال إنه سبحانه يكلّفه للعوض الذي يحسُن التفضّل به، فيجب أن يكون الوجه في حُسْن هذا التكليف أن يعرّضه لمنافع عظيمة. وقد بيَّنَّا أنه إذا لم يجب في الابتداء أن يكلّف مع العلم بأنه يؤمن لم يجب مثله في الثاني. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ﴾ [الأنعام: الآية ٢٨] لا يدلّ على ما قاله؛ لأنّا لا نمنع من أن يكون هذا حال الكفّار: أنهم لو كلفوا ثانيًا لم يؤمنوا، وإن جاز لو كان المعلوم أنهم يؤمنون ألَّا يكلفوا، فمن أين أنه لو علم تعالى أنهم لا يعودون كان يجب ردّهم إلى حال التكليف. وإنما نبّه تعالى بذلك على أن ردّهم إلى حال التكليف لو صح لكانوا سيعودون وإن علمنا أن ذلك يبعد، خصوصًا إذا ثبت أن التكليف لا ينفكّ من تكليف معرفة الله من جهة الاستدلال. على أن القصَّة هي في الكفّار خاصّة؛ لأنه تعالى قال في آخرها: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ ۚ قَالَ أَلَيْسَ هَـٰذَا بِٱلْحَقِّ ۚ قَالُوا۟ بَلَىٰ وَرَبِّنَا ۚ قَالَ فَذُوقُوا۟ ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ ✻ قَدْ خَسِرَ ٱلَّذِينَ كَذَّبُوا۟ بِلِقَآءِ ٱللَّهِ ۖ حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَتْهُمُ ٱلسَّاعَةُ بَغْتَةً قَالُوا۟

﴿يَحَسْرَتَنَا عَلَىٰ مَا فَرَّطْنَا فِيهَا وَهُمْ يَحْمِلُونَ أَوْزَارَهُمْ عَلَىٰ ظُهُورِهِمْ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [الأنعام: الآيتان ٣٠، ٣١] فمن أين أن الفسّاق لا يُعلَم من حالهم أنهم لو رُدُّوا لم يعودوا والمخالف في هذه المسألة لا يفصل بين الكفّار والفسّاق.

فأمّا التعلّق بأنه يقبح من الواحد منّا أن يدبّر ولده هذا التدبير فيقتصر به في أوقات التعريض، والأمر على المدة التي يعلم أنه يفسد فيها، مع العلم بأنه لو أمره بعد ذلك لأطاع، فقد بيَّنَّا من قبل أن الوالد إنما يقبح ذلك منه لأن تدبيره الولد على هذا الوجه يغمّه ولا يحسُن منه استجلاب الغَمّ من غير منفعة تعود إليه. وبيَّنَّا أنه يجب على قضية الشاهد أن يقبح تكليف الفريق الذي يعلم أنهم يكفرون دون سائر مَن يؤمن؛ لأن الوالد لو دبَّر أولاده على هذا الحدّ لقبح منه. وإنما يجب أن يمثّل التكليف بتعريض الغير لمنفعة من غير عائدة ترجع إلى المعرِّض. وقد بيَّنَّا أن ذلك يحسُن في الشاهد؛ لأنه لو غلب على ظنّه أن دعاه مدة من الزمان إلى الدين ردَّ عليه، وإن دعاه بعدها قبل لم يلزمه إذا فعل الدعاء الأول أن يفعل الثاني من جهة العقل، وإنما يجب ذلك الآن سمعًا على بعض الوجوه للمصلحة.

وأما التعلّق في ذلك بأن إزالة الكليف عنه في السنة الثانية تُوجِب اقتطاعه عن الثواب والسلامة، وأن ذلك يدلّ على أنه في الابتداء لم يُرِد تعالى به الأمرين، كما لو كلّفه كل يوم يعلم أنه يكفر فيه، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه لدَلَّ على أنه لم يُرِد سلامته فقد بيَّنَّا من قبل ما يُسقِط ذلك؛ لأن التكليف الثاني لا يؤثّر في حكم التكليف الأول. فإذا كان لو لم يعلم من حاله أنه يتوب، لكان متى كلّفه السنة الأولى قد أحسن إليه، فكذلك إذا علم أنه يتوب. وقد بيَّنَّا أن ثواب التكليف الثاني لا يتعلّق بثواب التكليف الأول، فلا يصحّ أن يقال متى لم يُكَلَّف ثانيًا دلَّ على أنه لم يُرِد له أوّلًا السلامة والثواب. وبيَّنَّا الكلام فيما سأل عنه في حُسْن تكليفه كل ما يعلم أنه يكفر فيه، دون كل يوم يعلم أنه يؤمن فيه في هذا الفصل وفي فصل قبله.

ولا يجب إذا كان كثرة اختيار الفعل على وجه مخصوص يدلّ على أمر أن يدلّ قليله على مثله كما نقوله في اتفاق الصدق للأخبار الكثيرة أنه يدلّ على العلم وقليله لا يدلّ عليه، إلى ما شاكله. فلو سلّم أن تكليفه على هذا الوجه

يدلّ على أنه يريد اقتطاعه عن السلامة والثواب لم يجب مثل ذلك إذا كان الكلام في تكليف واحد على أن ما اتفقنا عليه من أنه يحسُن تبقية التكليف على مَن يعلم أنه يكفر بعد إيمان يُبطِل ما اعتلّ به؛ لأنه إن لم يدلّ ذلك على اقتطاعه عن الثواب والسلامة الحاصلين له لم يدلّ ما ذكروه على أنه أراد اقتطاع المكلَّف عن السلامة والثواب اللذين يتوصّل إليهما في السنة الثانية.

[شُـــبهة]

ومتى قال: إن تبقية التكليف عليه وإن كفر بعد إيمان إنما يحسن؛ لأنه إنما يؤتى في إزالة الثواب المتقدّم من قِبل نفسه، وليس كذلك حال مَن لم يكلّفه في السنة الثانية، لأنه يؤتى من قِبَل الله تعالى من حيث أزال عنه التكليف.

قيل له: إنه تعالى لو اخترم مَن يعلم أنه يكفر لكان يفوز بالثواب الذي يستحقّه، ولا يُبطله. فمتى لم يخترمه تعالى فإنما أُتِي من قِبَل الله، ولِمَ صار بأن يقال: إنه أتى من قبل نفسه من حيث كان يصحّ ألا يكفر أولى من أن يقال فيه أتى من قبله تعالى من حيث لم يخترمه ويُزيل عنه التكليف.

[إلزام لأبي هاشم]

وقد ألزمه شيخنا أبو هاشم رحمه الله القول بأن كل مَن قُتِل على كفر أو بعقوبة من رجم وقَوَد يجب أن يعلم من حاله أنه لو بقي لم يتُب، وإن لم يجب ذلك في كل مَن قتله ﷺ.

[مقالة لأبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله: لو قتل عليه السلام الأسارى الذين منَّ عليهم لكان تعالى سيُحيي مَن علمنا أنه آمن منهم بعد المنّ عليه، ويجعل إعادته له عَلَمًا لنبيّه ﷺ.

فلا يمتنع على هذا أن نقول بمثله في سائر ما ألزمه، فلا يحصل في هذا الإلزام إلا الاستبعاد، لأن العلم بما سيكون من المكلَّفين لو بقي التكليف عليهم طريقه الاستدلال فله أن يقول: إذا علمت بالدليل أنه تعالى يجب أن يكلِّف مَن

قد استحقّ العقاب في الحال التي يعلم أنه يتوب فيها، بنيت عليه حال كل مَن مات على الكفر أو قتل عليه، وعلمت أنهم كانوا لا يتوبون أبدًا.

[إلزام على أبي علي]

وقد ألزم أبو علي رحمه الله أنه كان يجب ألا يعمّ تعالى مَن استحقَّ القتل بإيجاب قتله، بل كان يجب أن يستثني منهم مَن المعلوم أنه يتوب لا محالة من شركه ورِدَّته وفسقه، إما على جهة التعيين، أو بالصفة. فلما لم يخصّ تعالى ذلك علم أن إزالة التكليف تحسن عمّن يعلم أنه يؤمن.

[جواب محتمل من القاضي لأبي علي]

وله رحمه الله أن يقول: إنما عمّ تعالى ولم يخصّ وجوب إقامة الحدِّ عليهم أو حُسنه، لأنه علم أنهم لا يتوبون، ولو علم أن فيهم مَن يتوب لو لم يقتل لكان الله تعالى يستثنيه في الخطاب. لكن القائل أن يقول له: قد علمنا أن في جملة المستحقين للقتل في أيام الرسول ﷺ وبعده مَن قد آمن. فالأولى أن يعتمد رحمه الله في إسقاط هذا السؤال على أنه تعالى إنما لم يستثنِ لعلمه بأن الذين يقتلون لا محالة هم الذين قد علم أنهم لا يتوبون، وأن من المعلوم أنه يتوب فلا بدَّ من أن يعرض في أمره ما لا يقتل معه أو يمنع تعالى من قتله ببع الأمور كالشبه وغيرها مما يحسُن درء الحدود لأجلها.

[ما حكاه أبو هاشم عن أبي علي]

وقد بيَّنَّا أنه رحمه الله حكى عن أبي علي رحمه الله أنه التزم على هذا المذهب أنه يجب إذا علم تعالى من حال المكلّف أنه إن عرَّفه أنه يموت بعد يوم أو يومين تاب أنه يجب عليه تعريفه ذلك كما يجب عليه تبقيته إذا علم أنه يتوب. ثم قال: إن هذا المعرَّف لا بدَّ من أن يصير مُلْجأ إلى التوبة، فيزول عنه التكليف إذا كان وقت موته قريبًا، وإن تراخى صار هذا التعريف إغراء.

[امتناع أبي علي من تجويز العلّة]

ولو أن شيخنا أبا علي رحمه الله امتنع من تجويز هذه المسألة لهذه العلة، وقال: متى علم تعالى أن هذا المكلّف يكفر ثم لا يتوب إلَّا بعد أن يعرف

وقت موته، يجب أن يقبح تكليفه؛ لأنه يؤدّي إلى أحد أمرين إما أن يُقتطع عن التوبة، وذلك لا يحسُن عندي، أو يعرَّف بوقت موته فيقبح لما فيه من الإغراء أو الإلجاء، وجَعَل ذلك موجبًا للفرق بين هذه المسألة وبين المسألة الأولى، لكان أقرب من أن يلتزم التسوية بينهما.

ويجب على مذهبه ـ رحمه الله ـ أن يقول: لو علم الله من حال بعض أهل النار أنه لو بقَّى التكليف عليه بعد مدّة عظيمة من حال زوال التكليف وحال الجزاء في الآخرة لآمن أنه كان يجب أن يُبقِّيه؛ فلما ورد السمع بأنه يُزيل التكليف عن الكل في حال الجزاء قطعتُ على أن المعلوم أنه لا أحد منهم كان يتوب ويؤمن لو بَقَّى التكليف عليه.

وقد أُلزم ـ رحمه الله ـ وجوب الزيادة في تكليف مَن يعلم أنه يؤمن. إذا علم أنه يطيع فيها. وهذا إنما يلزم متى رتّب على ما قدَّمناه بأن يبيِّن أنه لا يصحّ أن يقال في وجوب تكليفه بعد الكفر إلّا وجوه. إمَّا أن يجب للطف، أو لإزالة العقاب. وقد أسقطناه ـ أو لأنه لو لم يكلّف لدلَّ على أنه لم يرد بالتكليف الأول السلامة والنجاة، أو لأنه ينقض الغرض بالتكليف، فإذا بطل ذلك لم يبقَ إلا أنه إنما يجب تكليفه لو وجب؛ لأنه قد علم أنه يستحق الثواب؛ فيجب على هذا أن يكلف مَن يعلم أنه يؤمن ابتداء، وعلى جهة الزيادة حالًا بعد حال. ولو كان كذلك لوجب ألَّا يقطع ـ تعالى ـ التكليف عن الأنبياء الذين قد علمنا أنهم يؤمنون أبدًا، ولا يرتكبون ما يُوجِب استحقاق العقاب.

فصل[1] في ذكر أدِلَّة استُدِلَّ بها في حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر وبيان ما يصحّ منها وما لا يصحّ

[١ ـ] [طريقة شيوخ المعتزلة وموافقة القاضي لها]

أحد ما استدلّ به شيوخنا ـ رحمهم الله ـ على ذلك: أنه ـ تعالى ـ قد فَعَل لمَن يعلم أن يكفر مثلَ ما فعله لمَن يعلم أنه يؤمِن: من أنواع

(١) من أصول المعتزلة أنه يجب على الله سبحانه ترك ما هو قبيح في العقل. وقد أُشْكِل على هذا الأصل تكليفه تعالى للكافر؛ لأنه إضرارٌ به من جهة أنه إلزام أفعال شاقَّة لا يترتب عليه نفع بل استحقاق عقاب دائم، ولا خفاء في أن مثله يقبح، بخلاف تكليف المؤمن حيث يترتب عليه منافع لا تُحصى. =

التمكين[١] والألطاف[٢] وغيرهما؛ حتى لم يَدع شيئًا لو فعله لآمن إلَّا وقد فعله. فكما يجب القضاء بحُسْن أحدهما يجب مِثْله في الآخَر؛ لأن أحدهما قد وقع على الوجه الذي وقع عليه الآخَر فيما يرجع إليه، وإلى قَصد فاعله.

يبيِّن ذلك أنّ الواحد منّا لو قدّم الطعام إلى جائعَين، وأدلى الحَبْل إلى غريقَين، وعَرَض الأموال والوِلايات على نَفْسين، فانتفع أحدُهما دون الآخر - وقد سَوَّى بينهما في التمكين والألطاف - كان محسِنًا إليهما، وفاعلًا لأمر حَسَن، وإن اختلفا: فانتفع أحدهما، وأساء الآخَر إلى نَفْسه. فكذلك القول فيما قدَّمناه من التكليف. وقد بيَّنًا مِن قَبل أنه - تعالى - قد عرَّض المكلَّف الذي يعلم أنه يكفر لمِثل ما عرَّضَ له مَن يعلم أنه يؤمن، وقَصَد بتكليفه ما قَصَد بتكليف الآخر. وذلك يبيِّن صحَّة ما قدَّمناه: من أنه سوَّى بينهما فيما فَعله بهما. فإذا صحَّ كونُه محسِنًا إلى مَن يعلم أنه يؤمن، فكذلك إلى مَن يعلم أنه يكفر.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنكم إذا لم تعتبِروا في حُسن الفعل بجِنْسه وصورته، فكيف حكمتم بأن حُسْن أحد هذين التكليفين يوجِب حُسْن الآخَر وهَلَّا جاز أن يختلِفا في الحُسْن والقُبْح، وإن استويا في الجِنس والصورة؟

قيل له: لم نعتبر فيما قدَّمناه بالجِنس والصورة، لكنّا ذكرناهما، وذكرنا الوجه الذي وقعا عليه، والوجه الذي قَصَد الفاعل بهما إليه، وكلّ فعلين استويا في هذه الوجوه وثَبَت حُسْن أحدهما وجب حُسْنُ الآخر، إذا لم يتعلَّق حُسنهما وقُبحهما بكونهما مَصْلحة في أمر غيره، أو مَفْسدة في أمر سواه.

= والمؤلّف يُعنى بدفع هذا الإشكال، ويُطنِب أيّما إطناب، لأنه إذا لم يدفع يُهدم أصلاً جليلاً من أصول مذهبه. ويدور دفعه على أن تكليف الكافر قصد به تعريضه للثواب بعد التمكين له وإيتائه أسباب القدرة.

وزيّف التفتازاني في (شرح المقاصد) هذا الرّدّ، فراجعه ٢/١١٧.

(١) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٣٥ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٠٧ من هذا الجزء.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الموجِب حُسن تكليف مَن يعلم أنه يؤمن هو اختياره للإيمان وانتفاعُه بذلك، فمتى اتّفق بالتكليف وقوعُ الإيمان حَسُن، وليس كذلك حال التكليف للآخَر.

قيل له: قد بيَّنَّا مِن قبل أن وقوع إيمانه لا يكون مقتضِيًا لحُسْن تكليفه، وبيَّنَّا أن العِلم بأنه يؤمن لا يكون وجهًا لحُسْنه، وذلك يُبْطل ما سألتَ عنه، ويُبطل اعتبار الشاهد أيضًا.

[شُــبهة]

فإن قيل هَلَّا قلتم: إن تكليف مَن يعلم أنه يكفر لم يقع على الوجه الذي وقع عليه تكليف مَن يعلم أنه يؤمن؛ من حيث كَلّف وهو عالِم بأنّ المكلَّف يكفر ويستضِرّ بالتكليف ولا ينتفِع به. ويكون ذلك وجهًا لقُبحه، فلذلك فرَّقنا بين الأمرين.

قيل له: قد بيَّنَّا من قَبل أن علمه ـ تعالى ـ بأنه يكفر لا يقتضي قُبْحه، وأنه بمنزلة غَلَبَة الظنّ في الشاهد. وتقصَّينا القول فيه؛ فلا وجه لإعادته.

[شُــبهة]

فإن قيل إن هذه الدلالة لا بُدَّ من أن ترجع إلى الدلالة التي اعتمدتم عليها من قبل؛ وهو قولكم: إنه قد عرَّضه لمنزِلة عظيمة لا ينالها إلّا به، مع انتفاء وجوه القُبح عنه، ولا بُدَّ في بيان أصله من الرجوع إلى مثل الشاهد الذي رجعتم في الدليل الأوّل إليه.

قيل له: لا يمتنع في الدليلين أن يكون أصلهما متّفقًا، ويكونَ الجواب عن السؤال الذي يُورَد عليهما غير مختلف، ولا يخرج كلّ واحد منهما من أن يكون دليلًا. فنحن في الدليل المتقدّم اعتبرنا حال التكليف وبيَّنَّا وجه الحُسْن فيه، وانتفاء وجوه القُبح عنه، وحملناه على تعريض الغير للمنافع في الشاهد، وإن كان المعلوم أنه لا يتعرَّض لها. وفي هذا الدليل اعتمدنا على فِعل له ـ تعالى ـ قد ثبت حُسنه، وبيَّنَّا أن سبيل تكليف مَن يَعلم أنه يكفر سبيلُه. وإن

كان قد يصحّ أن يوضح ذلك بذكر الشاهد. فكيف يصحّ القول بأن أحدهما هو الآخر. لكنهما وإن افترقا ـ كماترى ـ فإن طريقتهما وموضوعهما، يتقارب وكذلك طريقة ردّهما إلى الشاهد. فقد يصحّ من هذا الوجه أن يُجمَع بينهما، وأن يوضّح أحدهما بالآخر، ويصحّ أن يفرز أحدهما عن الآخر.

[٢ ـ] طريقة أخرى

وقد استدلّ على ذلك بأن الفِعل لا يجوز أن يتأخّر وجه حُسنه أو قُبحه عن حال وجوده وحدوثه؛ كما لا يصحّ في معلول العِلّة أن يتأخّر عن العِلّة؛ لأن جهة القُبْح والحُسن في أنهما تقتضيان كون الفعل حَسَنًا أو قبيحًا بمنزلة العِلَل في إيجابها المعلول.

فإذا صحَّ ذلك، وعلمنا أن التكليف في الحال قد وقع، والمعلوم أنه يكفر على الحدّ الذي يقع لو كان المعلوم أنه يؤمن، فلا بينهما[1] إلا وجود الإيمان في أحد التكليفين من بعدُ، ووجود الكفر في الآخر من بعد، وذلك متأخّر عن حال التكليف، فلا يصحّ أن يقتضي قُبحه أو حُسنه، فيجب أن يكون المؤثِّر في حُسنه أو قُبحه ما يحصل في حال الفعل، وذلك يقتضي حُسْن هذا التكليف.

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول: أليس الضَّرر قد يحسُن عندكم إذا استُجلِب به منفعة، أو فُفِع به مَضَرَّة، وذلك متأخّر عندكم عن حال وجوده. فهلّا قلتم بمثله في التكليف؟

وذلك لأن الضرر إنما تُستجلَب به المنفعة لمَّا حصلت المنفعة، وتُستدفع به المَضَرَّة لمَّا اندفعت، فهو في حال وقوعه حَدَث على وجه يقتضي حُسنه، وإن كان لذلك الوجه تعلّق بأمر يحدث من بعد. وكذلك القول في سائر ما يُسأل عنه من هذا الجِنس.

---

(١) أي فلا فضل ولا فرق بينهما.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنه متى ظُنَّ في الألَم منفعة ودَفْع مضرَّة حَسُن، وإن لم يكن المعلوم أنه يؤدِّي إلى منفعة أو دفع مضرَّة؛ فيجب أن يكون حُسْنه في هذا الوجه هو لأجل الظنّ، وأن يجب مثله في العلم.

قيل له: إن الظنّ(١) قد يكون وجهًا لحُسْن الفعل؛ لأنه لا يمكن أن يَجعل وجه حُسْنه وقوعه على الحدّ الذي تناوله الظنّ؛ لأنه قد لا يقع على ذلك الوجه، ويكون حَسَنًا مع ذلك، وليس كذلك إذا عُلِم من حاله أنه يقع على وجه مخصوص؛ لأن حصول اليقين بذلك من حاله يقتضي أنه إنما حَسُن لوقوعه كذلك.

[شُــبهة]

فإن قيل: فهلَّا قلتم: إن تكليف مَن يعلم أنه يكفر إنما يقبح لأنه يؤدّي إلى مَضَرَّة، وذلك معلوم من حاله على حَسَب ما ذكرتموه في الألَم.

قيل له: إن الفعل لا يكون مؤدّيًا إلى غيره إلَّا على وجوه معقولة. منها أن يعلم أن ذلك الغير يجب عليه أو يُستحقّ به أو يحصل عنده بالعادة، فيكون كالموجَب عنه. فإمّا إذا عَرِي من كل ذلك لم يجز أن يقال: إنه يؤدّي إليه. وقد علمنا أن التكليف نفسَه لا يؤدّي إلى العقاب، وإنما يستحقّه بسوء اختياره وبفعلٍ مبتدأ يستحقه، وإن كان ذلك الفعل لا يصحّ إلَّا بعد تقدّمه. فلا يصحّ أن يقال: إن التكليف قد أدّى إليه فيُجْعَل وجهًا لقبحه.

[شُــبهة]

فإن قال: إنه كما لا يؤدّي إلى المَضَرَّة فإنه لا يؤدّي إلى المنفعة، فلِمَاذا حكمتم بحُسنه؟

قيل له: إن الأمر كما ذكرته؛ لكنه لمَّا صحَّ أن يختار عنده ما يؤدّي إلى منفعة ويختار عنده ما يؤدّي إلى مَضَرَّة، وإنما يحصل تعريضًا لأحدهما دون

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٣٦ من هذا الجزء.

الآخر بقصد الفاعل وإرادته، فمتى قَصَد أن يعرِّض به لمنفعة صار كأنه لا يصلح إلَّا له. فلذلك بطل القول بأن التكليف يقبح؛ لأنه يؤدّي إلى مضرَّة. وكما لا يجوز أن يقال في تقديم الطعام إلى الجائع الذي يستحقّ الذّمّ بتركه أكلَه وردِّه: إنه يؤدِّي إلى مضرَّة فكذلك القول فيما قدَّمناه.

[شُــبهة]

فإن قال: ألستم تقولون: لو علم ـ تعالى ـ أن تكليفه زيدًا مفسدة في تكليف غيره كان يقبح منه ـ تعالى ـ أن يفعله، من حيث عَلِم ذلك من حاله، فهلَّا قلتم بمثله في تكليف مَن يعلم من حاله أنه يكفر؟

قيل له: إنه إذا علم ـ تعالى ـ أنه مفسدة فقد علم أنه مؤدٍّ إلى قبيح من حيث يُختار عنده لا محالة، مع أنه لولاه لما اختار، وليس كذلك حال التكليف؛ لأنه غير مؤدّ إلى عقاب؛ من حيث يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره ويختار الصلاح بدلًا منه، فالاعتراض به عليه لا يصحّ.

وكذلك القول إن سألوا عنه ـ تعالى ـ: لو علم أنه لا يمكّن المكلّف أولًا يثيبه إن أطاع، إلى غير ذلك من المسائل. فيجب أن يُسلَك في إسقاطها هذه الطريقةُ.

وهذه الأسْوِلة[١] هي أجود ما يُذكَر على هذه الدلالة؛ لأنه لا يمتنع أن يكون كون الفاعل عالمًا بما يؤدّي الفعلُ إليه في حكم ما يقارنه من المعاني التي لها يحسُن أو يقبح، فإذا جاز أن يكون حال العالِم يؤثر في وقوع الاعتقاد عِلمًا، ووقوع الفعل محكمًا فهلًا جاز أن يكون مقتضيًا لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا، لا لأن الفعل يحصل حسنًا بكونه ـ تعالى ـ عالمًا ـ بذاته ـ بما سيكون في المستقبل، لكنه متى كان عالمًا بذلك من حاله اقتضى ذلك وقوعَه على بعض الوجوه، فيقبح لذلك أو يحسن. فلا بُدَّ عند هذا التكليف من الرجوع في حُسْن التكليف مَن يعلم إنه يكفر إلى ما قدَّمناه.

(١) جمع سوال، وهو لغة في السؤال، كما في اللسان. وقد سبق التعليق على هذا.

[٢ ـ] طريقة أخرى

وأحَد ما قيل في ذلك أنه إنما يحسُن ذلك ـ وإن كان المعلوم أن المكلَّف يستضِرّ باختياره الكفر الذي لولا التكليف لَما صحَّ أن يختار ـ من حيث كان فيه صلاح لغيره، ويعلم ـ تعالى ـ أنه إن لم يكلّفه فسد ذلك الغير، فلا يجوز أن يقتطعه عن هذا التكليف. ويحسُن فعله لأجله، لأنه ليس بظلم فيحكم بتقبيحه على كل حال؛ وإنما يحكم[1] إذا لم يصلح به غيره؛ لأنه عبث من حيث كان الغرض لا يقع به، فإذا اختصّ بما ذكرناه ممّا يُوجِب ثبوت معنى فيه فيجب القضاء بحُسنه.

وهذا بعيد؛ لأنّا قد بيَّنّا ـ فيما تقدّم ـ أنه ليس بعبَث فيقال: متى حصل فيه معنى يحسُن.

وقد بيَّنّا أنه لو قبح لَقَبُح للمضرّة التي يستحقّها المكلّف، وأنه لو قبح ذلك لَما صحَّ أن يحسنَ وإن آمن الخَلْق العظيم عنده؛ لأن المنفعة إنما تكافىء المضرَّة متى تعلّقا بحيٍّ واحد، وأمّا في حَيَّين فذلك لا يصحّ فيهما. وقد تقصَّينا ذلك من قبل، وبيَّنّا أنه قد حصل في هذا التكليف الوجه الذي يَمنع من كونه عَبَثًا.

فإذا صحّ ذلك بطل التعلّق بهذه الطريقة؛ لأنها مبنيَّة على أن هذا التكليف عَبَث، فإذا أرَينا سقوط ذلك فيجب فساد التعلّق بها. وقد بيَّنّا ما يلزم هذا القائل من الشناعة التي هَرَب ممّا دونها؛ لأنه يجب لو علم أن عند ألف ألفِ رجل مكلّف مع العلم بأنها تكفر يؤمن رجل واحد فيما كلِّف أو في بعضه أن يحسُن تكليفهم، وقد بيَّنّا من قبل أن العَبَث هو كلّ فعل يقع من القاصد لا لغرض. فأمّا إذا فعله لغرض وجب النظر فيه: هل يقبح أو يحسن من وجه آخر. ولذلك لم يلزم مَن قال: إنه ـ تعالى ـ يعاقِب مَن لا يستحقّ العقاب القولُ بأن ذلك عَبَث، بل ألزمناه القول بأنه ظلم. وإنما نتّسع في بعض المواضع، فنصف كل قبيح يقع منه ـ تعالى ـ بأنه عَبَث من حيث كان ـ سبحانه ـ لا تجوز

(١) أي يحكم بقبحه.

عليه المنافع والمضارّ، فيصير ما يقع منه لو كان قبيحًا في حكم ما لا غرض لفاعله فيه.

فالاعتماد على هذه الطريقة يَبعد؛ إلا أن يقصد المتعلّق به دفع قول مَن يعترض فيقول: إن تكليفه ـ تعالى ـ مَن يعلم أنه يكفر عَبَث، فذلك قُبح، فيقول له: إذا جاز أن يعلم أن عند تكليفه يؤمن غيره وخرج بذلك من كونه عَبثًا فيجب أن يحكم بحُسنه، فيقرُب التعلّق به. فأما أن يجعل ذلك هو العِلّة في حُسنه فلا يصحّ؛ لما بيَّنّاه.

[٣ ـ] طريقة أخرى

وأَحَد ما قيل في ذلك أنه إذا لم يمتنع أن يكون في المعلوم أن مَن توافى بالكفر[١] يخرج من صُلْبه مَن يعلم أنه يؤمن من الأنبياء والصالحين، ولم يُجِزْ في حكمته أن يقتطعهم عن التكليف، ويقتطع الأُمَم عن الشرائع التي يؤدّونها إليهم، فيجب القضاء بحُسْن تكليفهم، وإن كان المعلوم أنهم يكفرون.

وهذا يقارب الأول في أنه يمكن أن يُدفَع به قول مَن نسب التكليف إلى كونه عَبَثًا، فيبيِّن بهذا الوجه أن فيه معنى يخرج به من كونه عَبَثًا، فأمَّا أن يمكن أن يجعل مقتضِيًا لحُسنه في الحقيقة، أو دافعًا لقول مَن ينكر حُسنه من حيث كان ضررًا، أو من حيث كان المكلَّف يعلم أنه يستضرّ بهذا التكليف ولا يختار ما يؤدّيه إلى منفعة فبعيد.

[شُــبهة]

فإن قال: إن الحكمة[٢] تقتضي تكليفه؛ من حيث يجب عليه ـ تعالى ـ أن يخلق ويكلّف مَن يخرج من صُلْبه من الأنبياء والصالحين، وذلك واضح في خروجه من كونه عَبَثًا وقبيحًا.

---

(١) أي توفي على الكفر.

(٢) الحكمة: هي العمل بالعلم، فإذا اجتمع العلم والعمل سُمّي ذلك حكمة. (أعلام النبوّة للرازي ص ١١٣). هي علم بلطائف الأمور أو علم يتمكّن به من إحكام الفعل وتدبيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٧).

قيل له: إنه لا يجب عندنا خَلْق مَن يعلم أنه يؤمن، ولا تكليفه، على ما سنبيّنه من بعد، فلا يجب أن يكلّف مَن المعلوم أنه يكفر لهذه العِلّة.

وبعد، فإنه تعالى قادر على أن يخلقهم من غير أن يخرجوا من صلبه؛ لأنه تعالى هو الذي يخلق الأولاد والأرحام، فهو جائز أن يخلقهم على غير هذا الوجه؛ كما خَلَق أوّل الخلق على هذا الوجه؛ فيجب - إن لزم تكليفُهم وخَلْقهم - أن يُخلقوا من غير أن يحصل أمر يجري مَجْرى العَبَث؛ لأن العَبَث إنما يخرج من كونه عبثًا بأمر لولاه لما حصل، فأما إذا حصل ذلك المعنى مع فَقْده فلا وجه لفعله. ولذلك قلنا: إنه لا يحسُن منه - تعالى - أن يُمرِض للعِوَض فقط. فإذا صحَّ ذلك ثبت أن ما ذكروه من الوجه ممَّا يصحّ أن يبتدأ به من دون هذا التكليف، وأنه إذا كان كذلك لم يُخرجه من كونه عبثًا. فأمّا أن يخرج بذلك من كونه ظلمًا فلا يصحّ؛ لأن ما يختصّ به أولادَه من المنافع المستحقَّة بالطاعات لا يُخرِجه من كونه مضرورًا بالتكليف الذي علم أنه يكفر به. ومتى قالوا: إن هذا التكليف ليس بضرر، بل هو في حكم المنفعة، قيل لهم: فيجب أن يحسُن، عُلِم من حاله أن يخرج من صلبه أنبياء، أو لم يُعلَم ذلك من حاله.

[٤ ـ] طريقة أخرى

وقد تعلّق بعضهم بما يقارب ما قدَّمناه فقال: إنه - تعالى - إذا علم أنّ مَن توافى بالكفر لولاه لما صحَّ تكليف مَن يعلم أنه يؤمن؛ لحاجتهم إلى مُهلة وبقاء وغِذاء ولباس ودواء. فإذا علم أن مَن يُنسَب إلى هذه الأمور لا بدّ من كونه عاقلًا، والعاقل لا بدَّ من أن يُكَلَّف في دار المِحْنة، فلا بدّ من أن يكلف، وإن علم أنه يكفر، وإلَّا بطل التكليف أصلًا فيه وفيمن يعلم أنه يؤمن.

وهذا يبطل بما قدَّمناه؛ إلَّا أن يُدفع به قول مَن نَسَب هذا التكليف إلى أنه عَبَث، وإن كان ذلك يبعُد أيضًا؛ لأن جميع ما قاله قد يصحّ منه - تعالى - أن يخلقه للمكلّف، وإن لم يخلق مَن يعلم أنه يكفر. وقد يصحّ أن يخلق مَن لا يبلغه حَدّ التكليف، فتحصل به هذه الأمور، ولا يكلّف؟ وقد يجوز أن يجعله عاقلًا على بعض الوجوه وإن لم يُكَلَّف أصلًا؛ للإلجاء وغيره - على ما نبيّنه -

فيفعل ما يتغذّى به المكلَّفون الذين يعلم أنهم يؤمنون. وذلك يبيّن أنه لا يصحّ لهم التعلُّق بهذا الوجهِ والوجه الأول في إبطال القول بأن هذا التكليف عَبَث، كما يمكن ذلك لمَن يعتلّ بأنه ـ سبحانه ـ قد عَلم أن قومًا من المكلّفين لا يؤمنون إلا عند هذا التكليف، وإن كنّا قد بيَّنّا فساد الجميع.

فأما التعلّق بذلك في بيان وجه حُسنه أو إخراجه من كونه قبيحًا لأنه ضرر، ولأن المكلّف يعلم أنه يختار المضرَّة فلا يصحّ. ويجب الرجوع فيه إلى ما اعتمدناه له.

[٥ ـ] طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أن التكليف لو قَبُح إلَّا أن يعلم أن المكلَّف يؤمن ويقبل، لوجب أن يكون قبوله وفعله الإيمان هو الذي جعل التكليف حَسنًا ونعمة؛ لأنه لولاه لقَبُح، ولأجله يحسُن ويكون إحسانًا؛ ولو كان كذلك لكان العبد بأن يكون في حكم المُنعِم على مكلِّفه ـ من حيث صيَّر فعله إحسانًا وصيَّره مستحقًّا للشكر ـ أولى أن يكون المكلِّف مُنعِمًا عليه، ولتناقض ذلك من حيث صيّر فعله يؤدّي إلى ألَّا يكون تكليفه ـ تعالى ـ نعمة إلَّا بالقبول، وقبوله لا يصحّ إلا وهو نعمة، ويؤدّي إلى ألَّا يصحّ منه ـ تعالى ـ أن ينعم على وجه ينفرد به، ولا يحتاجُ في كونه مُنعِمًا إلى غيره. وقد علمنا فساد ذلك. فإذا بطل ذلك وجب حُسْن التكليف، كان المعلوم أن المكلَّف يؤمن أو يكفر. وهذا إن أمكن التعلُّق به فإنّما يمكن في إبطال القول بأن التكليف إنما يحسن لأن المكلَّف يؤمن، فأمّا إذا قال القائل: إنما يحسُن لأنه ـ تعالى ـ عالِم بأنه يؤمن، أو قال: إن تكليف مَن يعلم أنه يكفر يقبح لأنه يكفر، أو لأن المكلّف يعلم من حاله أنه يكفر فيصير كونه عالمًا بذلك يقتضي وقوعه على وجه يقبح عليه، فدفعْه بما أورده لا يصحّ أصلًا، ولا يمكن أن يُتعلَّق به فيما قدَّمناه أيضًا؛ لأن القائل أن يقول: لا يصير حسنًا بإيمانه، لكنه يكشف على أنه وقع في الابتداء حَسَنًا؛ كما أنه ـ تعالى ـ إذا دَلَّ على أن زيدًا يؤمن أو أخْبر بذلك مِن حاله، فإيمانه يكشف عن أن الخبر وقع صدقًا، ولم يجب أن يكون حَسنًا بإيمانه، حتى يكون هو الممدوحَ على الصدق دون القديم ـ تعالى ـ فكذلك القول في التكليف.

وليس له أن يقول: إنّ الخَبَر[١] يصير صِدقًا بإيمانه، ولولاه لكان الواقع من الخبر كذبًا وغيْرًا لهذا الخبر، وليس كذلك التكليف. وذلك أن هذه التفرقة بأن تقتضي أن الصدق لا يحسُن إلا بإيمانه، وأن الممدوح عليه المؤمن أولى من أن يقال بمثله في التكليف الذي قد يجوز أن يقع على الوجه الذي وقع عليه، ولا يقع الإيمانُ من المكلَّف.

وبعد، فإن وجه الجمع بيِّن من الأمرين لا يسقط بهذه التفرقة؛ لأنه لولا الإيمان لم يكن هذا الخبر أصلًا، ولا كان صدقًا؛ كما لولا الإيمان لم يقع هذا التكليف حسنًا. فيجب إن أثَّر في حُسْن التكليف أن يكون مؤثِّرًا في حُسْن الخبر الذي لأجله يقبح ويحسُن جميعًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن الخبر إنما يحسُن لأن المعلوم أن مخبَره يقع، لا أن وجود مخبَره علّة في حسنه[٢]، أو لأن المكلّف لا يوصف بأنه عالِم بأن المكلَّف يكفر.

[مقالة لأبي هاشم]

وبعد، فقد ثبت أن الفعل قد يُستحَقّ به الثواب إذا كان المعلوم أن الغير ينتفع به، ويزيد ثوابه لكثرة انتفاع الغير به، وعلى هذا الوجه حملنا قوله ـ ﷺ ـ: مَن سَنَّ سُنَّة حَسَنة فله أجْرها ومثل أجْر مَن عمل بها[٣]، فإذا صحَّ ذلك لم يمتنع أن يقال في المُكَلَّف: إن قبوله يقتضي وقوع التكليف على وجه يكون نعمة أو على وجه عظيم. ولهذا قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ إن الإيمان نعمة من الله من حيث لم يصِل إليه إلَّا بأمور من قِبَله ـ تعالى ـ قَصَد بها وصوله إلى الثواب.

---

(١) الخبر: ما يصحّ أن يدخله الصّدق أو الكذب. (التمهيد للباقلاني ص ١٦٠). الجملة يعرف بها إسناد أمر إلى غيره. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٩).

(٢) هذا الكلام غير متصل بما قبله. ويبدو أن هنا سَقْطًا. والأصل ما معناه: قيل: إن التكليف هنا يحسن لأن المعلوم أن المكلف يؤمن لا أن الإيمان علّة في حسنه، أو لأن المكلف... الخ.

(٣) رُوِيَ في الصّحاح.

وبعد، فإذا صحَّ القول بأن الضرر ظلم إذا علم أنه يؤدّي إلى مضرَّة، وإن لم يكن وجه كونها[١] ظلمًا حصول تلك المضرَّة في المستقبل، فكذلك يصحّ خروجه من كونه ظلمًا إلى أن يكون حَسَنًا من حيث يحصل عنده منفعة ولا يكون حصولها مُوجِبًا لحُسنه، بل يكون في الحال حَسَنًا من حيث علم ذلك من حاله، فكذلك القول في التكليف. وذلك يُبطل ما تعلَّق به هذا المستدِلّ.

[٦ ـ] طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو لم يحسن تكليف مَن يعلم ـ تعالى ـ أنه يتوافى بالكفر لوجب القطع على أن كل مُكلَّف يوافي آخِرًا بالإيمان، ولو كان كذلك لوجب كونه مُغْرًى بالمعاصي، لعلمه أنه وإن بلغ فيها الأمانيّ فلا بُدَّ أن يبقى حتى يؤمن؛ وإلَّا لم يكن ليكلَّف أصلًا وهذا يدعو إلى المعاصي ويُغرِي بها، فإذا بطل ذلك وجب القول بأن المكلَّف يجوز أن يموت على كفر، وعلى إيمان.

وهذا لا يصحّ؛ لأن لقائل أن يقول: إنما أطعنُ بتكليف مَن يعلم أنه يكفر في إثبات الصانع أوّلًا، أو في إثباته واحدًا، لا ثاني معه يفعل القبيح، أو في كونه حكيمًا، فكيف يصحّ أن تدفعوا قولي بأن تثبتوا أن إثبات هذا التكليف يكون إغراء بالمعاصي، أوَ ليس ذلك منكم مؤكِّدًا لسؤالي؛ لأني أقول: إن كان هذا إغراء فيجب قبحه، وإن لم يكن إغراء فيجب أيضًا قبحه؛ من حيث كان تكليفًا لمن يعلم أنه يكفر. وإنما يجب أن تدفعوا كلامي بأن تثبتوا أن هذا التكليف يحسُن، لا بأن تقولوا: إنه لو لم يقع على هذا الوجه لكان إغراء بالمعاصي.

[شُــبهة]

فإن قلتم: إنما يبطل قولك لأنه يؤدّي إلى قبح تكليف مَن يعلم أنه يؤمن أيضًا؛ لأنه يجب أن يعلم أن يوافي بالإيمان، فيدعوه ذلك إلى اختيار المعاصي والإقدام على ما شاء منها.

---

(١) أي كون الضرر. وأنَّثه لتأويله بالفعلة أو نحو هذا.

قيل لكم: لو صحَّ ما قلتموه في ذلك لم تخرجوا من أن تكونوا عادلين عن جواب مسألتي؛ لأن وجه حُسْن هذا التكليف لا يظهر من حيث لو لم نقل بحُسنه لوجب قُبح سائر التكليف، بل يجب أن يبيِّن وجه حُسنه بأمر يخصّه. وإلَّا فلِي أن أقول: لو كان وجود هذا التكليف الذي أدَّعي أنه قبيح هو الذي يقتضي حُسْن سائر التكاليف، ويُخرِج المكلَّف من كونه أُغْري بالمعصية فيجب[1] قبح جميعه؛ لأن ما لا يثبت إلَّا بثبوت أمر آخر قبيحٍ يجب القضاء بقبحه.

وبعد فقد بيَّنَّا أن الأنبياء ـ عليهم السلام ـ لا يقع منهم كبائر، ويعلمون ذلك من حاله[2] كما نعلمه، ولم يوجِب ذلك كونَهم مُغْرَين بالمعاصي؛ لأنه إذا لم يجب فيمن نعلم في كل حال أنه لا يكفر ولا يفسُق أن يكون مغرًى فبألَّا[3] يجب ذلك فيمن نعلم أنه سيتوب في آخر عمره، ويؤمن أولى.

وليس هذا من قولنا: إن تعريف الصغائر إغراء؛ لأن العلّة في ذلك غير مُعتدٍّ بها؛ لأنه لا ضرر يستحقه عليها. وليس كذلك حال مَن عَرَف أنه يبقى إلى أن يؤمن؛ لأنه بارتكاب ما يرتكبه من الكبائر لا يخرج من أن يكون مُدْخِلًا نفسَه في عقاب معتدّ به، فعلمه بذلك يُخرِجه من كونه مغرًى، وليس هذا من تعريفه ـ تعالى ـ أنه يغفر الكبائر لو عرَّف ذلك بسبيل؛ لأن تعريف ذلك يقتضي أن الكبير كالصغير في أنه لا يستحقّ به مضرَّة البتَّة، فلذلك دخل في باب الإغراء. وليس كذلك إذا علم أنه سيؤمن في آخر عمره.

على أن قائلًا لو قال: إن المكلَّف يجب أن يعلم أن المكلَّف سيؤمن لا محالة حتى يحسُن تكليفه، والمكلَّف لا يجب أن يعلم ذلك، بل يجب أن يَشُكَّ فيه؛ لأنه كما لا دليل يقتضي قبحه فلا دليل يقتضي حُسنه لم يمكن دفع هذا الكلام بالتعلّق بالإغراء[4]. فلو قال: إنه ـ تعالى ـ يكلِّفه، ولا يُخطِرُ بباله في وقت مواقعة المعاصي هذا الباب لكيلا يكون مغرًى لم يمكنه دفعه بما قاله.

---

(١) جواب (لو). والأولى: «لوجب». (٢) كذا، وكأن الأصل: «حالهم».

(٣) الأسوغ: «فألّا».

(٤) الإغراء: هو البعث على الفعل على حدٍّ يصير كالمحمول عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٢).

فكلّ ذلك يُوهِن هذا الكلام، وإن كان لا يبعد أن يُتعلّق به على وجه أن يقال: لو علِم كلّ مكلّف، أو دُلَّ على أنه سيؤمن آخِرًا، وقد ثبت أنه ـ تعالى ـ حكيم، وأن في المكلَّفين مَن يعلم من حاله أن علمه بذلك يغرِي بالمعاصي لوجب ألّا يكلّف الكلّ أو البعض؛ لأنه لا يمكن أن يدفع أن ذلك يكون إغراء للبعض وإن لم يكن إغراء للجميع، فيكون الكلام قريبًا، وإن لم ينكشف به وجه الحكمة في تكليف مَن يعلم أنه يكفر.

[٧ ـ] طريقة أخرى

وأحد ما قيل في ذلك أنه لو قبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر لم يكن بعض التكليف بذلك أولى من بعض، فكان يجب أن يعلم المكلَّف إذا عَزَم على كفر وفِسق أنه إمّا أن يُمنَع منه، أو يُخترم دونه، وهذا يُلجئه إلى ألّا يفعل القبيح ولا يريده، والإلجاء يُزيل التكليف أصلًا، فيجب حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر ويفسُق؛ لتحصل التخلية ويزول الإلجاء، فيصحّ التكليف. وقد تعلّق شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ بذلك في إبطال قول المجبرة: إنه ـ تعالى ـ إذا علم وقوع الشيء من العَبْد ولم يُمنع منه فيجب كونه مُرِيدًا له، وما أراده لا بُدَّ من أن يقع، بأن قال: كان يجب أن يكون العبد مُلْجَأ إلى أفعاله التي لم يُمنع منها، وإلى ألّا يَفعل ما لم يُرَدّ منه.

وهذا يبطل بقريب مما قدَّمناه؛ لأن لقائل أن يقول: وما في كون هذا التكليف مؤدّيًا إلى الإلجاء[١] ما يجب حُسنه، بل ذلك بأن يُوجِب قُبح التكليف كلّه من حيث يقع على وجه الإلجاء أولى، ولأن ذلك لا يكشف عن وجه الحكمة فيه، ولا يبيِّن فساد ادّعائهم[٢] لحصول وجه القبح فيه، فالتعلّق به

(١) الإلجاء: ما يقوّي الداعي إلى أن يفعل، أو أن لا يفعل على وجه يخرج بذلك من أن يكون مستحقًا للمدح أو الذمّ. والإلجاء على قسمين: أحدهما يجري مجرى المنع. وهو أن يعلم الله تعالى العبد أنه إن رام بعض الأفعال مَنَعه منه. فيكون ملجأ إلى أن لا يفعله. والقسم الآخر من الإلجاء ما يكون بالمنافع الخالصة الكثيرة والمضارّ الشّديدة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٠؛ الذخيرة في علم الكلام ص ١٢٤؛ رسائل الشريف المرتضى ٤/ ٣٣٣؛ شرح المصطلحات الكلامية ص ٣٢).

(٢) أي ادّعاء القائلين بقبح تكليف الكافر.

يَبعد. إلا أن يُبْنى على أنه ـ تعالى ـ قد ثبت كونه واحدًا، وأنه حكيم، وأنه قد كلَّف على وجه يحسن، ولو قلنا: بقُبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر لاقتضى قبح كل تكليف، وقد علمنا حُسنه من حيث فَعَله ـ تعالى ـ، أو من حيث يؤدّي إلى المنافع، فما أوجب قبحه يجب فساده ليصحّ ذلك، وإن قرب ممَّا قدَّمناه: من أنه ـ تعالى ـ إذا ثبت أنه قد كلَّف مَن يعلم أنه يكفر، وقد ثبت حكمته، فيجب أن يكون ذلك حَسَنًا وإن لم يبيِّن وجه حُسْنه.

وبعد، فإنه بألَّا يكلِّف الشيء لا يصير مُلْجَأً إلى ألَّا يفعله، ولا بأن يعلم بالدليل ألَّا يقع منّا باختيارنا؛ لأن أسباب الإلجاء معقولة، وليست في هذه الأمور حاصلة.

[٨ ـ] طريقة أخرى

وأحَد ما قيل في ذلك أنه ـ سبحانه ـ لا تجوز عليه المُحاباة[١]، وحُكمه مع جميع العباد (حكم واحد) فلا يجوز أن يعرِّض بعضهم للمنافع إلَّا ويصحّ أن يسوِّي بينهم فيها، وقد علمنا أن التسوية بين مَن المعلوم أنه يكفر وبين مَن المعلوم أنه يؤمن لا تحصل إلَّا بالتكليف، فيجب أن يكلِّف الكلّ، ولا يجوز أن يجب ذلك في الحكمة إلا وهو حَسَن؛ لأنه لو لم يُسَوِّ بينهم لوجبت المُحاباة أو إسقاط التكليف عن الكل.

وهذا بعيد، وذلك لأن التكليف غير واجب، فلقائل أن يقول: إنه ـ تعالى ـ يكلِّف مَن يعلم أنه يؤمن تفضّلًا، ومَن المعلومُ أنه يكفر لا يكلّفه أصلًا؛ لأنه يقبح، ولا يجب بذلك كونه مُحابِيًا؛ لأن مَن يقول في أمثال ذلك: إنه محاباة إنما يقوله فيما لولا كونه محاباة لحَسُن دون ما يقبح لوجه آخر، فيجب أن يدُلّ أوَّلًا على حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر، ثم يقال: لو لم يفعل ذلك لكان مُحابِيًا. على أن المُحاباة عندنا ليست من هذا الباب. ولا يمتنع أن يفعل ـ تعالى ـ ببعض عبيده من الإحسان والتفضّل ما لا يفعله بغيره، ويفعل به من إسقاط العقاب ما لا يفعله لغيره، ولا يكون بذلك مُحابِيًا، على ما نبيِّنه من بعد.

---

(١) المحاباة: تخصيص أحد المستحقّين بأن ينتفع دون الآخر مع تساويهما في الاستحقاق. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٥).

وبَعْد، فإن لقائل أن يقول: إن كان متى لم يكلِّف مَن يعلم أنه يكفر يكون مُحابيًا بتكليف مَن يعلم أنه يؤمن، وإذا كلَّفه يكون فاعلًا لفعل قبيح فيجب ألَّا يكلِّف أحدًا أصلًا؛ لتزول المُحابة ويخرجَ من كونه فاعلًا فِعلًا قبيحًا، فلا بُدَّ عند هذا القول من أن يُبَيَّن حُسْن هذا التكليف، وفي ذلك رجوع إلى غير هذه الدلالة.

[٩ ـ] طريقة أخرى

وقال بعضهم: قد ثبت في الشاهد أنه يحسُن اتّخاذ الآلات والأطعمة والكُسوة وغيرِها ممّا يُنتَفَع به، وتصحّ معه الأفعال، وقد علمنا أنه يحسُن اتّخاذ ذلك وإصلاحه، وإن علم أنه قد ينتفِع به مَن يعصي ويسعى في القبائح، كما قد يَنتفِع به مَن يطيع ويسعى في المُباحات، وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يحسُن منه ـ تعالى ـ تمكين المُكَلَّفين وتكليفهم، وإن علم أن بعضهم يكفر.

وهذا يبعد؛ لأن مُتَّخذ الآلات وغيرها فيما بيننا يفعله لمنافعه أو دفع المضارّ عن نفسه، فمتى أمَّل منه ذلك حَسُن منه أن يفعله، ولا مُعتَبَر فيما يفعله بانتفاع الغير به أو ألَّا ينتفع؛ لأن اختيار غيره للانتفاع بذلك أو خلافه لا يؤثِّران في حصول الغرض له على وجه يقتضي حُسْن تكليفه، سيّما وليس فعله بموجِب للقبيح الذي فعله غيره، وإنما يختاره ذلك الغير، ولا هو مُكَلِّف له ولا آمر، بل تحصيلهُ للآلة باختياره وتصرّفه فيها كمثل فكيف يقال: إن اتّخاذ هذه الآلات يقبح ممَّن يرجو بها المنافع ودفع المضارّ، وليس كذلك حال التكليف، لأنه ـ تعالى ـ وإن مكّنه فقد ألزمه فِعْلَ الطاعة واجتناب المعصية؛ فإذا علم أنه لا بدَّ من أن يُقدِم على المعصية التي تؤدّيه إلى النار، فيجب أن يكون في حكم الحامل له على ذلك والمُوقِع له فيه، فيخالِف من هذا الوجه ما مثَّله به، ويوافق في الشاهد أن يعطِي الوالدُ ولده سيفًا، مع علمه بأنه يقتل نفسه، ويأمره أن ينتفع به؛ لأن ذلك تمكين وتكليف من قِبَل الوالد؛ كما أن تكليفه ـ تعالى ـ وتمكينَه مَن يعلم أنه يكفر من قِبَله، فإذا أورد هذا الكلام على المستدِلّ ألجأه إلى الرجوع في حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر إلى غير هذه الطريقة.

يبيِّن ما قلناه أن مُتَّخذ الآلات لا يقصد باتّخاذها إلا انتفاعه دون فعل يقع من الغير فَسَواء وقع منه فعل أم لم يقع أو اختار الحَسَن أو القبيح في أنه لا يؤثِّر في حال مَن اتَّخذه وباعه، خصوصًا إذا باعه ممَّن يجوز أن يطيع بها أو يستعملها في المُباحات، كما يجوز أن يعصى فيها؛ فكيف يحمل عليه تكليفه ـ تعالى ـ زيدًا مع العلم بأنه يكفر؛ إلَّا أن يرجع هذا المستدلّ إلى أن يقول: متى باع الآلة عليه فقد مكَّنه من المعصية والطاعة، فمتى حَسُن ذلك وإن علم أنه يعصى فكذلك القول في التكليف، فيكون رجوعًا إلى ما قدَّمناه؛ لأنه لا فرق بين التمكين بآلات بأُجرة وغير أُجرة، وإن كان الأَولى أن يعتمد على التمكن بها على جهة التفضّل؛ ليكون مُطابقًا لتكليفه ـ تعالى ـ مَن يعلم أنه يكفر، وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يصحّ لهم التفرقة بين التمكين فيما بَيْنَنا وتمكينه ـ تعالى ـ بأن أحدنا إذا مَكَّن بالآلة فإنما يتصرّف فيها المُمَكَّن بأمور من قِبَله ـ تعالى ـ فلا ينفرد العَبْد بتمكينه، وليس كذلك حاله ـ تعالى ـ إذا كَلَّف، إلى غير ذلك من الفروق التي تُذكَر في هذا الباب، وكشفنا الجواب عنها، فلا وجه لإعادتها.

[١٠ ـ] طريقة أخرى

وقد قيل في ذلك: إذا ثبت أن كثيرًا من القبيح لا يمكن فِعله إلَّا مع العقل؛ بل فعل جميع القبائح على وجه يستحقّ الذمّ بها لا يصحّ إلَّا من العاقل ومع العَقل؛ فإذا ثبت ذلك فلو وجب قبح تكليف مَن توافى بالكفر، وإن كان تكليفه وتمكينه لم يُوجِبا كُفره لوجب قبح العقل؛ لأن سائر القبائح على الوجه الذي ذكرناه لا يصحّ إلَّا معه، وكان ذلك يؤدّي إلى ألَّا يكون في الأفعال أوضع من العقل ولا أقبح منه. وذلك يُوجِب ألَّا يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يفعل العقل أصلًا، وفي انتفاء العقل إبطال الخوض في هذه المسألة وإبطال التكليف أصلًا.

وهذا بعيد؛ لأن المخالف لم يقل إن كل تمكين وكل تكليف يقبح، وإنما ادَّعى قبح ما يعلم أن الممكَّن يكفر عنده فله أن يقول الذي يجب على قَوْد قولي أن أقول في عقل من المعلوم من حاله أنه يكفر إنه قبيح؛ كما يَقبح سائر وجوه التمكين فيه. فأمَّا مَن يعلم من حاله أن يؤمن، أو

علم من حاله أنه لا يكلّف أصلًا، فتمكينه بالعقل وغيرها[1] من الأفعال حسن.

وله أن يقول: إن الذي له ادّعيتُ قبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر، أنه وقع على وجه يقبح عليه، وذلك الوجه هو أنه يؤدّيه إلى مضارّ دائمة، أو لأن المكلِّف علم أنه يختار ما فيه عَطَبه وهلاكه، ولم أقل بقبحه لأنه يقع القبيح عنده بل لو وقع كل قبيح عنده على وجه لا يضرّه كان وجوده كعدمه. ولذلك قد يقع القبيح من البهيمة التي لا عقل لها؛ ومن العاقل الذي ليس بمكلَّف لفَقْد بعض شرائط التكليف، ولا يُوجِب ذلك قبح خَلْقهما وتمكينهما. فيجب أن يتشاغلوا في إسقاط قولي بهذا الموضع المخصوص.

وله أن يقول: إن العقل علم بالأشياء فمن حقه أن يكون حَسَنًا، والذي أدَّعي قبحه ما به يحصل مكلّفًا دون الأمور التي قد توجد ولا يكون مكلّفًا.

وله أن يقول: إن العقل زاجر عن المعاصي؛ لأنه إذا علم قبحها وما عليه فيها من الذمّ والعقاب كان ذلك زاجرًا عن المعاصي، وليس كذلك شهوة القبيح والتخلية بينه وبين نَيْل المشتهَى، لأن ذلك يدعو إلى فعله فيجب أن يقبح منه ـ تعالى ـ خَلْق هذه الشهوة، وإن حَسُن منه فِعل العقل. وإنما يصلح أن يتعلّق بالعقل في إسقاط قول مَن يقول: إن كل شيء يقع عنده القبيح ولولاه لم يقبح وقوعه فلا بُدَّ من كونه قبيحًا، فنذكر له العقل لنُسقِط به قوله إن اعترف بحُسن العقل، فأمَّا إن خالف فيه أو تعلَّق في قبح التكليف بغير هذا الوجه فالتعلّق في دفع قوله بذكر العقل لا يصحّ.

[١١ ـ] طريقة أخرى

وقيل في ذلك: لا يخلو من أن يعتبر في حُسْن التكليف بحاله[2] أو بحال المكلَّف. فإن كان المعتبر حال المكلَّف وأن يعلم أنه يؤمن حتى يحسُن تكليفه، ومتى كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه لوجب[3] أن يحسُن منه ـ تعالى ـ

(١) كذا والمناسب: «غيره». (٢) أي بحال التكليف.

(٣) كذا في الأصل، وجواب إن الشرطية لا يقرن باللام، وإنما ذلك في جواب (لو)، فكأن المؤلّف حمل (إن) على (لو).

أن يأمره بالقبيح إذا علم أنه لا يفعل إلا الحَسَن؛ لأن حال المُكلَّف الآن كحاله إذا أمره بالحَسَن في أنه في الحالين لا يختار إلَّا الحسن وإلا ما يؤدّيه إلى المنافع، فإذا بطل ذلك وجب أن يكون المعتبر في حُسْن التكليف بحاله. فمتى وقع تعريضًا لمنفعة عظيمة لا تُنال إلَّا به وجب حُسنه، كان المعلوم أن المكلَّف يؤمن أو يكفر.

وهذا بعيد؛ لأن الأمر بالقبيح يقبح على كلّ حال، فكذلك النهي عن الحَسن.

وله أن يقول: لا بُدَّ من اعتبار حال التكليف في الحُسْن، وقد علمنا أنه يحسُن متى كان أمرًا بحَسن له صفة زائدة على حُسْنه، على ما نبيِّنه من بعد؛ ولا بدَّ من حيث كان التكليف والأمر تعلّق بالمكلَّف أن أعتبر حاله في حسن التكليف؛ كما اعتبرتم أنتم حاله في ذلك، وقلتم: متى كان الأمر بالحَسن أمرًا لمَن لا يقدِر ولمن يلحقه المنع، ولمَن لا تُزاح عِلَله في اللطف كان قبيحًا؛ كما يقبح إذا كان أمرًا بالقبيح، فلم تقتصروا في حُسْن التكليف على صفاته، بل اعتبرتم فيه صفات المكلّف، فما الذي يمنع من أن أعتبر حال المكلّف وأقول: إذا كان المعلوم أنه يكفر قبح تكليفه، ومتى لم يكن كذلك حَسن؛ أوَلستم قد قلتم: لو علم ـ تعالى ـ من حال نفس التكليف ـ وإن كان أمرًا بحسن وأمرًا لمن يطيع ـ أنه يكون مفسدة في تكليف غيره أنه لا يحسُن، واعتبرتم حال المكلَّف الذي لا يتعلق هذا التكليف به في حُسْن التكليف، فبأن يجوز في اعتبار حال المكلَّف الذي نفس التكليف يتعلق به أولى.

وإنما يجوز أن نذكر هذا الكلام متى قال القائل: إن الغرض بالتكليف إذا كان نفع المكلّف فيجب أن يعتبر في حُسنه بحال المكلَّف فقط، فيقال له عند ذلك: فيجب أن يتساوى حالُ أمره بالحسن والقبيح إذا كان المعلوم أنه يؤمن على كل حال. ومتى رُتِّب الكلام على هذا الوجه لم يكن بنافع في بيان حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر أيضًا فكيف به إذا كان الكلام مع مَن يدَّعي أنه يقبح؛ لأن التكليف يعتبر حُسنه بحال المكلّف؛ كما قد يعتبر حُسنه بأوصافه؛ على ما بيَّنّاه. وهذا بيِّن في سقوط هذه الطريقة.

[١٢ ـ] طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك؛ لو قبح تكليف مَن يَعلم أنه يكفر لم يَخْلُ القول فيه من وجهين: إما أن يقال: إن جميع ما فُعِل به من أنواع التمكين وغيرها يقبح، أو يقال: إن الذي يقبح منها بعضها. ولا يصحّ أن يقال بالأول؛ لأن الجميع لو قَبُح لم يجز أن يقع كل واحد منه منفردًا عن صاحبه على الحدّ الذي يقع معه ويكون حَسَنًا، وقد علمنا أن كل واحد ينفرد ويحسن، ولا يصحّ القول بالثاني لأنه لا واحد منها إلّا وقد يوجد ولا يقبح بأن يضامَّه الآخَر، فلِمَ صار بأن يقبح بعض مخصوص بأولى من قبح سائره، فلم يبقَ إلّا القول بأنه لا يقبح أصلًا، وهو الذي نقول به.

وهذا يُبعِد التعلّق به؛ لأن المخالف يقول: لا يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يريد منه الفعل ويأمره به، ولا يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يجعله بكمال صفة المكلّف، فلا بدَّ من إخلال ببعض الصفات كائنًا ما كان، لئلا يكون مكلّفًا مع العلم بأنه يكفر. ويقول: إني أذهب في هذا مذهبكم فيمن المعلوم من حاله أنه لو كلّف كان تكليفه فَسادًا للغير فكل ما تقولون فيه فهو قولنا في هذه المسألة.

وله أن يقول: إنه لا يمتنع فيما يُحكم بقبحه أن يكون بعض ما يوجد منه قبيحًا دون سائره من غير تخصيص وتعيين؛ ألا ترى أنه لو فعل ـ تعالى ـ حياتين في جزء واحد أو موتين أو لو فعل فَنَاءين لكان الواحد من ذلك يقبح من غير تعيين؛ لأنه عَبَث. وكذلك لا يمتنع عندي القول بأن بعض الشروط الذي يتكامل صفة المكلف معه بقبح من غير أن أُخصِّص وأُعيِّن، ولا يكون ذلك مُفسِدًا لكلامي.

[مقالة لأبي هاشم]

على أن شيخنا أبا هاشم ـ رحمه الله ـ قد قال: لو جعله ـ تعالى ـ بصفة المكلّف ثم لم يكلّفه لكان الأولى أن تكون شهوةُ القبيح قبيحة؛ لأنها في حُكم الضرر، دون كمال العقل والتمكين، وإن كان ذَكَرَ في موضع أنه لا يمتنع أن يكون القبيح من ذلك الشهوة وغيرها، فللمخالف أن يقول: قولوا: لو جعله

ـ سبحانه ـ بصفة المكلّف ـ والمعلوم أنه لا يؤمن ـ لكان القبيح مما فعله الشهوةَ والنفور دون غيرهما. فقد عيَّنتُ القبيح من ذلك، فكيف يبطل قولي من حيث يُدّعى عليَّ أنه لا يمكنني التعيين في هذا الباب.

وله أن يقول: إذا كان الواجب قد يجب علينا وتروكه تقبح من غير تعيين فكذلك يقبح أن يجعل تعالى مَن يعلم أنه يكفر بصفة المكلّف من غير تعيين. بل يجب أن يكون جميعه إذا انضمَّ بعضه إلى بعض بمنزلة تروك الواجب إذا انضمّ بعضها إلى بعض.

[شُبهة على كلام أبي هاشم]

فإن قيل: أليس أبو هاشم ـ رحمه الله ـ قد قال في تروك العطية إذا لم تكن العطيَّة بجارحة مخصوصة: إنها لا تقبح أو إنما يستحق الذمّ إذا لم يفعل العطيّة الواجبة لأنه لم يفعلها لا لأمر سواه. فجوّزوا القول بأن القديم ـ تعالى ـ إذا جَعَل مَن يعلم أنه يكفر بصفة المكلَّف ولم يمكن أن يخصّ بعض الصفات بالقبح دون سائرها أنه لا يقبح شيء منها. قيل له: إن المختار عندنا في تروك العطيَّة أنها أجمع بمنزلة الترك المخصوص الذي يُنافي وجوده وجود الواجب؛ لأن الجميع قد صار مانعًا من وجود الواجب، فحلَّ محلّ المنع المخصوص، فيجب على هذا لو كان تكليف مَن يعلم أنه يكفر قبيحًا أن يكون ما به يتكامل شروط المكلّف فيه قبيحًا بمجموعه، وأن يكون جميعه بمنزلة معنى واحد يَقتضِي كونه مكلّفًا.

[توضيح مقالة أبي هاشم]

وأمَّا على طريقة شيخنا أبي هاشم ـ رحمه الله ـ فإن من شيوخنا مَن تأوَّل قوله على أنه أراد: أنّا لا نعلم تعلّق الذمّ بهذه التروك، فيجب أن نعلّقه بأن لم يفعل العطيّة، لا أنه حكم بقبح التروك أو بعضها، ولا شُبهة في أنه لا يُلزم على هذا الوجه. ومنهم مَن حمل كلامه على ظاهره وقال: إنها لا تحصل قبيحة، ولا يُستحقّ بها الذمّ؛ لأنه لا شيء منها إلا وقد يقع حَسَنًا بأن تقع العطية بجارحة أخرى؛ فعلى هذا لا يلزم الكلام أيضًا لأن الذي له قال ذلك هو لأن هذه المعاني إنما تقبح لأنها تمنع من وجود الواجب، فإذا علم أنه لا شيء

منها يمنع في الحقيقة ويختصّ بهذا الحكم وعُلم أن اجتماع القبائح لا يُؤثّر في وجوب حصول وجه القبح في كل واحد منها؛ فيجب ألّا يحصل معها قبح البتَّة، وليس كذلك حال شروط التكليف؛ لأنه إذا كان الغرض بها أن يكلّف فمتى قبح تكليفه قبح فعله فما لم يحصل فيه معنى يجب أن يكون قبيحًا وما فيه معنى يخرج به مَن يكون عَبَثًا يجب أن يحسُن. وكل ذلك يبيِّن فساد التعلّق بهذا الوجه في حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وإن الواجب الرجوع إلى الطريقة الصحيحة في هذا الباب.

[١٣ ـ] طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك: إنّ الأمر بالقبيح[١] والإرادةَ[٢] له لمّا قَبُحا على كلّ وجه لتعلّقهما بالقبيح فيجب أن يحسُنا[٣] إذا تعلّقا بالحسَن، وأن يكون حُسْن متعلَّقهما هو المعتبَر في حُسنهما. فمتى علم ـ تعالى ـ من حال المكلَّف أنه متمكّن من فِعل الحَسَن فيجب أن يحسُن أمره به وإرادته له؛ لأنه لو جاز أن يقبح ذلك أن يحسُن الأمر بالقبيح على بعض الوجوه.

وهذا بعيد: لأن الإرادة للحسن قد تقبح، وتفارق إرادة القبيح التي لا يجوز أن تحسُن؛ ألا ترى أن إرادة ما لا يُطاق والأمر به يقبُحان وإن تعلّقا بالحَسن والواجب؛ وكذلك القول في إرادة المُباح منه ـ تعالى ـ وفي إرادة المنفعة في أفعاله؛ لأن العزم منه ـ تعالى ـ لا معنى له.

فإذا صحَّ ذلك فللمخالف أن يقول: إن تكليف مَن يعلم أنه يكفر يقبح وإن كان أمرًا بحسَن وإيجابًا له وإرادة له؛ لأنه ـ تعالى ـ عالِم بأنه يستضرّ بذلك ولا ينتفع، فيجب أن يُبَيَّن حُسنه من غير هذا الوجه. وإنما يمكن أن يُذكَر ذلك ليُدفع به قولُ مَن يقول: إن هذه الإرادة لا معنى لها فيبيِّن أنها متعلقة بالحسن وأن تعلّقها به يُخرِجها من أن تكون بمنزلة المعدوم من الإرادات، ثم يبيِّن من

(١) القبيح: ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). ويقول القاضي عبد الجبار: هو ما إذا فعله القادر عليه استحقّ الذم على بعض الوجوه. (شرح الأصول الخمسة ص ٤١).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٤٨ من هذا الجزء.

(٣) أي الأمر والإرادة.

بعد أن وجوه القبح مُنتَفِية عنها وأن الفاعل لها قد فعلها لغرض صحيح فيجب القول بحُسنها.

[١٤ ـ] طريقة أخرى

وقد يقال في ذلك: إذا كان تكليف مَن يعلم أنه يكفر ممّا يوصَل به إلى المنافع لو تكلّف الطاعة فيجب أن يحسُن ذلك؛ كما يحسُن منه اجتلاب المنفعة في الدين والدنيا، ولا منفعة أعظم من الثواب، فيجب أن يحسُن منه أن يجتلبها، وإذا حَسُن ذلك منه ـ تعالى ـ حَسُن منه أن يجعله بحيث يمكنه التوصّل إليها وأن يريد منه ذلك ويأمره به.

وهذا يُبعِد التعلّق به؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه ليس يجب في كل ما حَسُن من الإنسان أن يفعله أن يحسن من الموجِب إيجابه والأمر به؛ لأنه قد يحسن من الواحد منا أن يفعل المُباحات من التجارة وغيرها ولا يحسن إيجابها، ويحسن من الواحد منّا أن يفتدي من القتل ببذل المال، ولا يحسُن من غيره إيجابه بأن يهدّده بالقتل ليدفع ما له إليه، بل تناوله ذلك، وهذا التهديد يقبح.

وبعد؛ فإن هذه العلّة قائمة في تكليف مَن يعلم أن في تكليفه مفسدة؛ لأنه يحسُن منه أن يجتلب المنافع التي هي الثواب وغيرها ولم يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يكلّفه لمّا حصل في تكليفه بعض وجوه القبح، وكذلك القول في هذا التكليف.

ومتى قال هذا السائل: إنه يحسُن ذلك إذا كان تعريضًا للثواب وانتفت جهات القبح عنه فقد رجع إلى قريب مما اعتمدناه وإن لم يلخّص القول فيه.

وقد شرحنا القول من قبل بما لا وجه لإعادته. ولولا أن أسْوِلة[1] القوم قد مرَت في أثناء الكلام لأعدناها وبيَّنّا الجواب عنها، لكنّا قد بيَّنّاها في أثناء الدلالة، وكشفنا الجواب عنها، فلا وجه لإعادتها.

---

(١) جمع سوال، وهو لغة في السؤال، كما في اللسان. وقد سبق التعليق على هذا.

فأمّا قولهم: ليس بحكيم مَن يخلق خَلْقًا حَسَنًا فيكلِّفه ويصير من أهل ولايته بالطاعة، ثم يمكّن منه مكلَّفًا آخر ليظلمه ويتلفه، وإن ذلك يوجب قبح تكليف مَن يعلم أنه يكفر ويظلم، وقد بيَّنَّا من قبل أن التمكين على وجه التكليف لا يصحّ إلّا بأن يكون المكلَّف ممكّنًا من الكفر والإيمان جميعًا، ومن الظلم والعدل جميعًا، ولو منعه الظلم لما صحَّ أن يكلّف أصلًا، وبيَّنَّا أنه لو علم المكلّف أنه متى رامَ القبيحَ مِن كُفْر وظُلْم وغيره لَمُنِع منه لكان مُلْجأً إلى ألَّا يفعله، ولخرج بذلك من كونه مكلّفًا، وبيَّنَّا أنه لا يصحّ أن يعرِّض ـ تعالى ـ المكلّف للمنافع إلا مع التمكين على هذا الوجه، وبسطنا القول فيه. وكلّ ذلك يُسقِط هذا السؤال.

فأمَّا قولهم: إذا ثبت قبح إهلاكه ـ تعالى ـ إيّاهم وتعذيبهم الأبد فيجب أن يقبح منه أن يجعلهم بالصفة التي يعلم أنهم يستحقّون بها الهلاك والعَطَب، وقد بيَّنَّا من قبل أنه إذا جعلهم بهذه الصفة التي معها يصحّ أن يستحقّوا العقاب ويصحّ أن يستحقوا الثواب فقد صار ما جعلهم عليه من الصفات يصحّ بها التوصّل إلى النعيم الدائم؛ كما يصحّ التوصّل إلى العذاب، فيجب متى أراد المكلّف تعريضهم للثواب العظيم أن يصير نفعًا ويخرج من كونه ضررًا.

وضربنا لذلك في الشاهد أمثالًا، وبيَّنَّا أن سبيل ما جعل عليه مَن يعلم أنه يكفر من الشروط سبيل مَن جعل عليه مَن يعلم أنه يؤمن. وكل ذلك يُبطِل تعلّقهم بهذا الكلام وأمثاله.

وأمّا قولهم: إذا كان ـ تعالى ـ أحسن نظرًا للعبد من أبيه له، وكان المعلوم من حال والده أنه لا يستحسن أمره بالشيء الذي يعلم أنه لا يختاره ويختار الهلاك والعَطَب، فيجب مثله في القديم ـ سبحانه ـ فقد بيَّنَّا الفَصْل بين الوالد وغيره، وذكرنا أن ما يلحقه من الغمّ بالضرر الذي ينزل بولده يوجِب مخالفة حكمه لحكم غيره، وبيَّنَّا الغرض بقولنا: إنه ـ تعالى ـ أحسَن نظرًا للعبد منه لنفسه ومن أبيه له، وفصَّلنا القول فيه فلا وجه لإعادته.

وأما قولهم: إذا كان ـ سبحانه ـ يريد بتكليف مَن يعلم أنه يكفر السلام والفوز بالثواب والنجاة من العذاب، وقد علم أنه يقدر أن يتفضَّل عليهم بالثواب

الدائم الذي يعلم أنه يصل إليه فكيف يحسُن أن يكلّفه وهو عالِم بأنه يحرِم نفسَه الثوابَ ويُوقعها في الهلاك، فقد بيَّنَّا أن منزلة التفضّل دون منزلة الثواب، وأن التفضّل كما يجوز أن يُفعَل فقد يجوز ألّا يُفْعل، وأن الثواب لا بدّ من وقوعه، وبيَّنَّا أنه يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يعرِّض للمنزلة العظيمة بالفعل الذي لا تُنال إلّا به، فإذا حسُن ذلك منه فإنما أُتِي المكلَّف من قِبَل نفسه ولم يخرج ما فعله من أن يكون إحسانًا ونِعمة؛ كما نعلمه في الشاهد من تقديم الطعام إلى مَن لا يتناوله. وإذا جاز أن يتفضَّل الواحد منّا على مَن يعلم أنه لا ينتفع بما تفضَّل به عليه فما الذي يمنع من أن يحسُن منه ـ تعالى ـ تعريض المُكلَّف للمنزلة السَّنِيَّة، وإن كان لا يتعرَّض لها.

وأمّا قولهم: إنه ـ تعالى ـ مع علمه بأنه يكفر العبد إذا كلَّفه لا يصحّ أن يعرِّضه للمنافع، ولا يصحّ أن يريد منه فعل الطاعة فقد بيَّنَّا من قبل أن ذلك صحيح وأنه حَسَن في الحِكمة، وضربنا لذلك أمثالًا في الشاهد تشهد بصحّته فلا وجه لإعادته.

وأمّا قولهم: إن هذا التكليف بمنزلة إدلاء الحَبْل إلى مَن يخنُق نفسه، وإعطاء الولد السيف مع العلم بأنه يقتل نفسه، وتكليف الصوم مع العلم بأنه يترك الصلاة عنده إلى غير ذلك من نظائر هذه المسائل فقد بيَّنَّا من قبلُ الكلامَ فيها ومفارقتها لتكليف مَن يعلم أنه يكفر، وأوضحنا القول فيه، فلا وجه لإعادته.

وإذا صحَّ بهذه الجملة حُسنُ تكليف مَن يعلم أنه يكفر، وأن ذلك إحسان إليه ونعمة عليه، بطل أن يتوصَّل بذلك إلى نقض التوحيد، أو إلى القول بالجَبْر، أو إلى إبطال النبوّات من حيث جاؤوا بتكليف مَن يعلم أنه يكفر. وإنما تقوى هذه الشُّبَه عند مَن تخفّ طريق الديانات على قلبه، ويغلبه الميل والهوى والشهوة، ويعتاد مفارقة مشاقّ التكليف والإقدام على اللذّة العاجلة، فتقوى الشُّبهة بتقوية الشهوة. وأمّا مَن أنصف نفسه، وتأمّل الفصل بين الشُّبهة والحُجَّة بعين النَّصَفة تبيَّن الطريقة، وصار فيها على الواضحة.

الكلام في شروط حُسْن التكليف

اعلم أن التكليف[١] يقتضي مكلِّفًا يختصّ بصفة ـ وقد تقدَّم القول فيه ـ ويقتضي مكلَّفًا، كما يقتضي فعلًا كُلِّفه. فلا بدَّ من ذِكر مائيَّة[٢] المكلَّف، ثم نذكر ما يجب أن يختصّ به من الصفات ليحسُن أن يكلّف. ويدخل في ذلك الكلام في سائر وجوه التمكين[٣] التي لولاها لَمَا حَسُن منه ـ تعالى ـ التكليف: من العُدَد والآلات وغيرهما. ولا بدَّ من ذِكر إزاحة العِلّة[٤] والألطاف[٥] ورفع الموانع ووجوه الإلجاء[٦]. ولا بُدَّ من ذكر مائيَّة التكليف وحقيقته، وأنه إن كان أمرًا وإرادة أو إعلامًا فمتى يجب أن يوجد وعلى أيّ صفة يجب أن يكون حتى يحسُن. ولا بدَّ من ذكر ما لولاه لَمَا حَسُن التكليف[٧]: من الثواب والعقاب والعلم بهما. ولا بدَّ من بيان ما تختصّ به الأفعال التي يكلِّفها ـ تعالى ـ حتى يحسُن منه تكليف الإقدام على بعضها واجتنابِ البعض. ولا بدَّ من ذكر الصفة التي إذا كان عليها المكلَّف وجب تكليفه، والفرق بينها وبين الصفة التي إذا كان عليها قَبُح تكليفه. ويدخل في هذه الجملة بيان ما التبس الحال فيه على بعضهم، فجعله شرطًا في التكليف وليس بشرط فيه. ويتّصل بذلك الكلامُ فيما يجب أن يفعله ـ تعالى ـ من الأمراض وغيرها ممَّا الوجه في حُسنه كونه لُطْفًا. ويتّصل به الكلام في العِوَض وفروعه؟ كما يتّصل باللطف الكلام في النبوّات وغيرها، والكلام في سائر ما يُسْأل عن وجه الحكمة في خَلْقه: من العقليّات والسمعيَّات. ونحن نأتي على بيان ذلك وما يتّصل به مفصَّلًا. ونذكر في كل باب ما يتّصل به ممّا يجب معرفته في هذا الباب.

---

(١) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.
(٢) أي ما هو المكلف وتعريفه ووصفه. وهو نسب إلى ما الاستفهامية.
(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٣٥ من هذا الجزء.
(٤) إزاحة العلّة: تمكين المكلَّف من الفعل ورفع الموانع وتقوية دواعيه التي على وجه لا يبقى محذور في أن لا يفعله. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣).
(٥) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٠٧ من هذا الجزء.
(٦) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٨٣ من هذا الجزء.
(٧) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.

الكلام في التكليف ما هو؟

قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في بعض البَدَل[١]: التكليف: هو إرادة فعلٍ مّا على المكلّف فيه كُلْفة ومَشَقَّة. وقال في العسكريَّات[٢]: هو الأمر والإرادة للشيء الذي فيه كُلْفة على المأمور به. ولهذا لا يُوصَف أحد بأنه كلَّف القديم ـ تعالى ـ وإن وُصف بأنه سأله. وقال في بعض الاستطاعة[٣]: ولذلك لا يقال: كلّفت زيدًا أكل شيء طيِّب، كما يقال: كلّفته المشي. وقال في بعض الإلهام[٤]: مَن وجب عليه النظر يصحّ وصفه بأنه مكلَّف، من حيث أوجب ـ الله تعالى ـ في عقله ما عليه في كُلْفة فقام ذلك مَقَام أمره إيّاه بذلك. وذكر في البغداديَّات[٥] أن الموجِب للشيء هو الآمر به والمُريد له. وإنما يستعمل ذلك مجازًا؛ لأن الواجب لم يكن واجبًا للأمر أو للإرادة، وأنْشد في ذلك قول الشاعر:

تـكـلَّفـنـا الـمـشـقّـة آل بـكـر ومَن لي بالمرقّق والصِّناب[٦]

بيَّن أن الشاعر وصف مسألة جاريته له تكليفًا لمّا سألته ما يَشُقّ.

فجملة هذا الكلام تدلُّ على أن التكليف عنده ـ رحمه الله ـ هو إرادة ما فيه كُلْفة ومشقَّة والأمرُ به. وهذا ظاهر في الاستعمال؛ لأن الواحد منّا إذا أراد مِن غيره ما هذا حاله وُصف بأنه كَلَّفه، ومتى أراد منه ما لا مشقَّة فيه من أكل الطِّيب لم يوصف بذلك.

---

(١) كأن البدل هو كتاب العوض الذي أورده له ابن النديم في الفهرست. وقد ذكره القاضي نفسه هنا ص ٢٢٢. هذا احتمال، أو يريد القاضي به (مبحث البَدَل).

(٢) كتاب لأبي هاشم، وهو مفقود، ولم يصل إلينا.

(٣) أي المبحث الذي يتحدث فيه عن الاستطاعة. ويبدو أنه باب في بعض كتبه.

(٤) أي المبحث الذي يتحدث فيه عن الإلهام. ويبدو أنه باب في بعض كتبه.

(٥) كتاب لأبي هاشم، وهو مفقود ولم يصل إلينا.

(٦) البيت لجرير كما في البخلاء للجاحظ (ص ٤٣٨)، ورواية الشطر الأول فيه: «تكلفني معيشة آل زيد». وكذا أيضًا في العقد الفريد لابن عبد ربه، وفي الكامل في اللغة للمبرد، وجمهرة الأمثال لأبي هلال العسكري.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس قد يقول المدعُوّ إلى الطعام للداعي: كلَّفتني ذلك فلا يمكنني الخروج مما كلَّفتني، وإن لم يُرِد منه فِعْل ما عليه في كُلْفة، فكيف شرطتم في حقيقة التكليف أن يكون في المراد كُلْفة ومَشَقَّة؟ قيل له: إن غرضهم بهذا القول أن الدّاعي كَلَّف المجيء إلى داره، وفي ذلك مشقَّة. وربما يُراد بذلك نفس الأكل إذا صَعُب على المدعوّ فعله للأنفة أو الأحوال في العاقبة. فأما استعمال ذلك في تناول النفع الذي لا تشوبه مضرَّة ولا مشقَّة فغير موجود وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أتجعلون الأمر والإرادة معًا هو التكليف، أو كلَّ واحد منهما وإن انفرد، أو الإرادة خاصّة؟ فإن قلتم: إنهما بمجموعهما التكليف فيجب إذا أعلم الواحدُ منّا إرادته لعبده أن يسقيه الماء بإشارة أو غيرها فلا يكون مُكَلِّفًا له والمتعارف خلافه. ويجب لو قال لعبده: أريد منك أن تفعل كَيت وكيت وعليه في ذلك كُلْفة ألّا يكون مكلِّفًا، والمتعارف خلافه.

فإن قلتم: إن كلّ واحد منهما ـ بانفراده ـ تكليف، فيجب لو خَلا لفظ الأمر عن مقارنة الإرادة أن يكون فاعله مكلِّفًا، وهذا يُوجِب كونه ـ تعالى ـ مكلِّفًا بقوله لإبليس: «وأجلب عليهم بخيلك ورِجلك وشاركهم في الأموال والأولاد» وسائر ما هُدِّد به المكلَّف؛ لأنه قد فعل صيغة الأمر، ولأنه لو علم أحد بأمر بَدَا من غيره أن يفعل الفعل الشاقّ لم يوصف بأنه مكلِّف له حتى يأمره به. وإن كان التكليف الإرادة فقد فَسد بما قدّمناه آخرًا، وبأن أهل اللغة يصفون الآمر لغيره بفعل الشاقّ أنه مكلِّف له، وإن لم يعلموه مُريدًا أصلًا.

[ردّ القاضي ومقالة لأبي هاشم]

قيل له: إن الأولى أن التكليف في الحقيقة هو إرادة ما على المكلّف فيه مشقّة. وإنما يذكر الأمر في هذا الباب لأن ما به يعلم الإرادة في الأظهر. يبيِّن ذلك أن السيّد يُوصَف بأنه مكلِّف لعبده إذا أفهمه بالإشارة أنه يريد الفعل منه، كما يُوصَف بذلك إذا أمره ولذلك يوصف مَن أمر الغير بفعل الشاقّ بسائر

اللغات أنه مكلِّف، كما يوصف به إذا أمره بالعربية لمَّا دلَّ الكلُّ على الإرادة. ولذلك لو هدّد غلامه بلفظ الأمر لم يُقَل بأنه كَلَّفه. وقد بيَّنَّا من قبل أن المُطيع إنما يوصف بذلك متى فعل ما أراده المُطاع منه، وأنه لا مُعتَبَر بوجود لفظ الأمر من المُطاع، فيجب مثلُه في التكليف.

وقد كان الواجب على ما سلك شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في التحريك والتسويد[١] أن يكون حقيقة التكليف هي ما به يصير المكلَّف مكلِّفًا على وجه يؤثِّر في المكلَّف، إلا أنه لمّا استحال ذلك وجب أن يُصرَف التكليف إلى أنه الإرادة متى وقعت على الوجه الذي بيَّنَّاه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إنها[٢] تكليف على كل حال، أو تحصل تكليفًا متى اختصَّت ببعض الصفات؟

قيل له: إنما تُوصَف بذلك متى تناولت فِعْل الغير، واختصَّ ذلك الفعل بأنه ممَّا يلحق بفعله الكُلْفَة والمَشَقَّة.

ولذلك لا يجوز وصف الواحد منّا بأنه مُكلِّف لنفسه، ولا وصف الداعي والسائل بأنه مكلِّف للقديم تعالى.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إن الواجب أن يكون المُريد فوق المكلَّف في الرتبة ليصحَّ أن يوصف بأنه مكلِّف أم لا؟.

[استدلال القاضي بشِعرِ لجرير]

قيل له: قد بيَّنَّا أن الشاعر[٣] قد أجرى هذا الوصف على الوجهين جميعًا، وبيَّنَّا من قبل أن المُطيع لا يمتنع أن يُوصَف بذلك، كان دون المُطاع

---

(١) كأن التحريك عنده: أن يجعل الشيء متحركًا على وجه يؤثر في المتحرك. والتسويد: جعل الشيء أسود على وجه يؤثِّر في الأسود.

(٢) أي الإرادة.

(٣) أي جرير، وقد مرَّ شعره سابقًا.

أو فوقه، وإن كان الأكثر في الاستعمال هو فيمن يكون دون المطاع، فلا يمتنع على هذا الوجه أن يكون مكلِّفًا لمن فوقه، ولمَن هو دونه، متى أراد منه الشاقّ من الأفعال، وإن كان الأظهر في الاستعمال فيمن هو فوق المكلّف؛ لأنه يقلّ استعمال ذلك فيمن يريد من الرؤساء والسادة الأفعالَ على جهة المسألة والرغبة إليهم.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتصفونه بأنه مكلِّف متى أراد ما وصفتموه على كل وجه يُلزمه المكلّف، أوْ لا يفترق الحال بين أن يكون مُلزِمًا أو غير مُلزِم؟

قيل له: متى أراد ذلك منه وكان فوقه في الرُّتْبة وصف بأنه مكلِّف له، لزمه ذلك الفعل أم لا، كما يوصف بأنه آمر له في الوجهين جميعًا. ولذلك يوصف الواحد منّا بأنه كلَّف مَن يدعوه إلى بعض الأفعال، وإن كان غير مُلزِم له. وإنما قلنا: إنه ـ سبحانه ـ لا يكلِّف إلَّا الواجب أو الندب؛ لأن به تكليف غيرهما لا يصحّ لكن لأنه لا يحسن منه ـ تعالى ـ أن يريد من المكلّف سواهما، على ما نبيِّنه من بعد.

وأما كونه ـ تعالى ـ مكلِّفًا لأهل الجنَّة الأكل والشرب من حيث أراد ذلك منهم، على قول شيخنا أبي هاشم ـ رحمه الله ـ فغير واجب؛ لأنه وإن أراد تلك الأفعال منهم فهي غير شاقَّة، بل هي مُلذَّة[1] سارَّة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الإرادة إنما وُصفت بذلك متى تعلّقت بفعل شاقّ من غير المريد؛ لأن بها يَعرف المكلَّف حال المراد وأنه واجب أو نَدْب، فمتى علم ذلك بغير الإرادة، بأن عرَّفه الله ـ تعالى ـ ذلك ضرورة، أو دلَّه عليه بدليل عقليّ فيجب أن يكون مكلّفًا، وأن تكون الإرادة إنما وُصِفت بذلك لأنها تقتضي هذا المعنى، فمتى حصل بغيرها لم يكن بها معتبَر؛ كما ذكرتموه في الأمر، وما حكيتموه عن أبي هاشم ـ رحمه الله ـ في بعض الإلهام[2] يدلّ على ما

(١) كذا. ولم نقف في اللغة على ألذّه: جعله يلتذ.
(٢) أي المبحث الذي يتحدث فيه عن الإلهام. ويبدو أنه باب في بعض كتبه.

قلناه. وعلى هذا الوجه يوصف ـ تعالى ـ بأنه كلَّف من جهة العقل، وأنه كلّف أهل العقول، وإن لم تظهر لهم إرادته ـ سبحانه ـ لمّا عرَّفهم ما كلّفهم باضطرار، أو بنصب الأدلّة لهم على ذلك.

وبعد، فإن لم يكن التعريف تكليفًا عندكم فيجب لو عرَّف ـ تعالى ـ المكلّف الواجبات وأكمل سائر شروط التكليف فيه ألّا يكون مكلّفًا، وفي بُطلان ذلك دلالة على أنه لا معتبر بالإرادة في هذا الباب.

وبعد، فإذا كان ـ تعالى ـ موجِبًا على المكلّف الفعلَ بالتعريف فهلَّا صحَّ وصفه بأنه مكلِّف له لمكان التعريف وإن لم يُرَدّ منه الفعل. على أنه إذا كان إنما يلزمه الفعل لعلمه بصفته لا لإرادة المريد منه، ويجب عليه تكليف الفعل لذلك فهلَّا صحَّ بهذا أن التكليف هو التعريف دون غيره، وإن كان[١] ـ تعالى ـ لا يوصف بأنه مكلّف لأمرين: أحدهما أنه عالِم لِذاته، ولا يصحّ كونه عالِمًا بوجوب ما يجب عليه بتعريف غيره. والثاني أنه ممَّن تستحيل المشاقّ عليه.

[ردّ القاضي وتوضيح المقصود من كلام شيخه أبي هاشم]

قيل له: قد ثبت في الشاهد أن الواحد منّا قد يعلم أنه متى تكلّف الفعل انتفع غيره به، ولا يوصف ذلك الغير بأنه مكلِّف، حتى إذا أراده وظهر لنا ذلك من حاله بأمر أو غيره وُصِف بأنه مكلِّف؛ ألا ترى أن العبد لو علم أن بسيّده عطشًا فسقاه الماء لم يفعل له كُلْفة، ولو أراد ذلك منه لوصف بذلك، وعلمه بحال السيد في الحالتين لا يختلف. وذلك يُبطِل القول بأنه ـ تعالى ـ متى عرَّف المكلّف حال الفعل الذي كلَّفه يوصف بأنه مكلِّف، وإن لم يُرد ذلك ولم يأمر به. ولهذا قال الشيوخ[٢] ـ رحمهم الله ـ إنه ـ تعالى ـ لا يحسُن منه أن يكلِّف إلّا بعد إكمال العقل ونَصْب الأدلّة، فجعلوهما من

(١) لمّا كان القول بأن التكليف هو التعريف، ورد عليه أن العبد قد يعرف الله سبحانه حاجته ويعلمه بها، وهذا يدعو إلى جعل الله مكلَّفًا ـ بفتح اللام ـ فأجاب القاضي بأنه سبحانه عالِم بذاته لا بإعلام غيره إيّاه جلّ وعلا.

(٢) أي شيوخه في المذهب الاعتزالي، كأبي علي الجبائي، وابنه أبي هاشم وغيرهما.

شروط حُسْن التكليف. وذلك يُوجِب أن التكليف غيرهما. ولذلك قلنا: إنه ـ تعالى ـ متى عرَّف وأكمل سائر الشروط فيجب أن يكلّف. فلا بدَّ إذًا من أمر يُشار إليه بعد التعريف، ليصحّ أن يقال: إنه يجب عليه ـ تعالى ـ أن يفعله. فلذلك قلنا: إنه ـ تعالى ـ لو أكمل عقله وفعل سائر شروط التكليف له ثم لم يكلّفه كان التعريف[1] والشهوة[2] قبيحين أو الشهوة وحدها. ولا فرق ـ والحال ما قدَّمناه ـ بين مَن قال: إن التكليف هو التعريف، وبين مَن قال: إنه الإقدار والتمكين بالآلات وغيرها؛ لأنه لا بدَّ من حصول الكلّ حتى يلزم الفعل. فإذا بطل ذلك علم أن التكليف هو الإرادة، على ما بيَّنَّاه. يبيِّن ذلك أن التعريف بمنزلة التمكين في أنّ معه يصحّ منه الوصول إلى أداء ما كُلِّفه، فيجب أن يكون كسائر ضروب التمكين في أنه لا يكون تكليفًا؛ وأن يكون التكلف ما يصحّ الفعل من المكلّف على الوجه الذي كُلِّف مع عدمه، ولا يصحّ ذلك إلّا في الإرادة.

فأمّا ما ذكره السائل من أنه قد يقال: إنه ـ تعالى ـ قد كلّف أهل العقول، وإنه كَلَّف من جهة العقل ومن جهة السمع فإن ذلك لا يخالف ما قلناه؛ لأن المراد بذلك أنه ـ تعالى ـ قد أراد منهم فعل ما عرَّفهم وجوبَه أو كونه ندبًا أو دلَّهم على ذلك، ولا يمتنع أن يُعلم من جهة العقل أنه قد أراد ذلك، كما يُعلَم ذلك من جهة السمع. فلذلك يقال: إنه ـ تعالى ـ كُلِّف من الوجهين جميعًا. ولسنا نقول: إنه ـ تعالى ـ موجِب للفعل على الوجه الذي نقول: إنه كَلَّف؛ لأن المعنى فيهما يختلف، من حيث لم يكن للإرادة[3] تأثير في الإيجاب[4]، ولا هي بانفرادها تدلّ على ذلك، فلذلك جعلنا معنى الإيجاب هو التعريف؛ لأنه بمنزلة العِلّة التي لها صار الفعل واجبًا على المكلّف، وليس كذلك حال التكليف، ولذلك يُوصَف السيِّد بأنه كلّف عبده إذا أراد منه فِعل ما شَقَّ، ولا

(١) التعريف: عبارة عن ذكر شيء تستلزم معرفته معرفة شيء آخر. (التعريفات ص ٢٨).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٩٣ من هذا الجزء.

(٣) راجع الحاشية (٢) صفحة ٤٨ من هذا الجزء.

(٤) الإيجاب: تعلّق القدرة على وفق الإرادة، بوجود المقدور لوقت وجوده، إذا نسب إلى القدرة يسمّى إيجابًا. (شرح العقائد النسفية ١/١٠٢). هو الحكم بثبوت أمر لأمر. (شرح المقاصد ١/٧٧؛ شرح تجريد العقائد ص ١٥).

يقال: أوجب الفعل عليه بهذا القدر حتى يفعل ما يقوم مقام التعريف لوجوبه. وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ قد أجراهما مُجْرى واحدًا، وقال: إن الموجِب هو الآمِر والمريد، وإن كان إنما يُوصَف بذلك اتّساعًا، كأنه ـ رحمه الله ـ يقول: إن حقيقة الموجب لا تصحّ في الإرادة ولا في التعريف، وإنه يجب أن يفيد ماله صار الواجب واجبًا، كالتحريك الذي يفيد ما به صار متحرِّكًا. وذلك يتعذَّر؛ لأن الواجب لم يكن واجبًا على المكلَّف لعلّة موجِبة لذلك، فإذا صحَّ ما قاله فقد سقط ما سأل عنه السائل.

وأمّا القديم ـ سبحانه ـ لو عرَّف المكلّف الواجبات ألزمه الفعل إذا كانت الشروط متكاملة، وإن كان لا يوصف بأنه مكلِّف؛ لأنه لم يُرِد منه فعل ما عرَّفه وجوبه. ولذلك ـ رحمه الله ـ قال: إنه ـ تعالى ـ إذا لم يُرِد الفعل ممَّن هذا حاله يجب أن يكون بعضُ ما فعله قبيحًا، ويقوّي أن القبيح هو الشهوة والنفوذ دون العلم والدلالة. وإنما يحكم بقبح ذلك لأنه لا بدَّ من إثبات مايقتضي كونه مستحِقًّا للذمّ، تعالى عن ذلك، وإذا لم يجز أن يقال: إنه يستحقّ الذمّ من حيث لم يكلِّف؛ لأن التكليف تفضُّل فيجب أن يستحقّ ذلك بما ذكرناه. وهذه الطريقة واجبة في كل فعل فَعَله ـ سبحانه ـ مما يقتضي فعلًا آخر لولاه لما حسن أو لم يحصل به الغرضُ في أنه لا بدَّ من إثبات قبيح أو إخلال بواجب من جهته متى لم يفعل الفعل الثاني. وتقصِّي ذلك يطول.

[دفاع عن شيخه أبي هاشم]

وأمّا اعتراض السائل بما قاله شيخنا ـ رحمه الله ـ في بعض الإلهام فبعيد، لأنه بيّن أن مَن وجب في عقله ما عليه فيه كلفة يوصف بأنه مكلَّف على جهة السببية بالأمر والإرادة، وهذا غير ممتنع عندنا. والكلام على الحقيقة لا على التوسّع؛ ألا ترى أنه قد يقال: إنه ـ تعالى ـ قد أمر أهل العقول ورغَّبهم على جهة المجاز، فكذلك القول في التكليف. وهذه الجملة تبيِّن حقيقة التكليف وأنه أخصّ من الأمر؛ لأن الآمر قد يريد من غيره ما فيه مشقَّة وخلافَه، ولا يفيد التكليف إلّا ما عليه فيه مَشَقَّة. ولو أن بعض الناس تكلَّم بلفظ الأمر ولم يُعلَم مريدًا ولا غَلَب على الظنّ ذلك من حاله لم يُعلَم أنه مكلِّف في الحقيقة.

فالقدح في ذلك فيما قدَّمناه لا يصحّ. ولو جاز التعلّق بذلك فيما بيَّنّاه في حقيقة التكليف لجاز أن يُتعلَّق به في حقيقة الأمر، فيقال: إن الآمر يكون آمرًا بأن يفعل هذه الصيغة، وإن لم يُرِد المأمور به. وقد بيَّنّا فساد ذلك من قبل. ولا ينكَر أن يطلق لفظ التكليف في غير ما قدّمنا، إما على جهة التوسّع، أو بالتعارف؛ لأنه ربما مرَّ في الكُتُب أن التكليف إنما يحسُن لوقوعه على بعض الوجوه بالإرادة، فيريدون بذلك غير الإرادة ويُشيرون به إلى الصفات التي يختصّ المكلّف بها. وربما قالوا: إن التكليف تمكين من المنافع، ويريدون به سوى الإرادة، وكل ذلك مجاز، وحقيقته ما ذكرناه. فإذا صحَّ ذلك فالواجب أن يُبَيَّن أن هذه الإرادة والأمر الذي يُبنى عليها أو الدلالة التي تدلّ عليها لماذا يحسُن، ونبيِّن الشروط التي بتكاملها يحسُن منه ـ تعالى ـ الإرادة.

فصل في أن مِن حقِّ التكليف أن يتقدَّم وقت الفعل

اعلم أن المكلِّف إنما يكلِّف غيره إيجاد فعل أو اجتناب فعل، وقد علمنا أن الفعل متى وُجِد فقد استحال من فاعله إحداثه وإيجاده؛ وقد بيَّنّا صحَّة ذلك في باب الاستطاعة، ولولا أنه كذلك لم يخرج الواجب أبدًا من كونه واجبًا عليه؛ لأنه إن كان مع حصول وجوده وحدوثه يصحّ أن يُكَلَّف إيجاده ويجب عليه ذلك لم ينتهِ المكلَّف إلى حال يخر الواجب من كونه واجبًا عليه، وكذلك إذا حصر وقتُ الفعل فإنه لا يصحّ منه ـ تعالى ـ أن يُوجِبه ويكلِّفه؛ لأن إيجاد الفعل في حال عدمه يستحيل، وفي الوقت الثاني لا يصحّ منه أن يوجد المقدور في الوقت الأوّل؛ لأن أفعال العباد لا يصح عليها التقديم والتأخير.

ولذلك وجب أن يكون ـ تعالى ـ آمرًا ومُريدًا من المكلّف الفعل قبل حال الفعل كما يجب أن يمكِّنه من الفعل قبل حاله، ويعرِّفه حال الفعل قبل وقته.

ويبيِّن ذلك أن الأمر لا يفيد إلَّا أحد أمرين. إمّا أن يستدلّ به على حال الفعل، فمتى وُجِد الفعل أو فات وقته لم يصحّ حصول هذه الفائدة، أو يفيد كونه لُطْفًا في المراد والمأمور، وذلك لا يصحّ متى وُجِد أو تقضَّى وقته؛ لأن اللطف هو ما يدعو إلى الفعل ويقتضي اختيار الفعل عند المعرفة بحاله، فإذا لم

يصحّ من المكلّف إيجاد الفعل لم يكن لذلك معنى. فقد صحَّ أن الأمر والإرادة يجب تقدّمهما الفعلَ لا محالة.

[شُــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إن الإرادة لا يصحّ وجودها في حال الفعل، أو تقولون: إنها لا تحسن في تلك الحال فيجب تقدّمها لكي تكون حكمة؟ قيل له: إنه لا يمتنع منه ـ تعالى ـ أن يريد الفعل في حاله؛ لأن الإرادة تتناول الشيء على طريق الحدوث من فعله وفعل غيره؛ لكنها لا تحسُن إلّا إذا تقدّمت إذا كانت تكليفًا أو لطفًا، على ما بيّنّاه. فأمّا إن علم ـ تعالى ـ أنه متى أراد من المكلَّف الفعل في حاله، وعرف المكلَّف كونه ـ تعالى ـ مُريدًا لذلك دعاه أو دعا غيره إلى أن يقوم بالطاعات في المستقبل فإنها تحسُن لكونها لُطفًا في غير مرادها. فأمّا إذا كانت لُطفًا في مرادها أو دلالة على حال الفعل فتقدّمها واجب، على ما بيّنّاه.

فأمّا الأمر فإنه لا يحسُن في حال الفعل البَتَّة، ويفارق الإرادة في الوجه الذي حكمنا بحُسنها، وإن وُجِدَت في حال الفعل. ويبيِّن ما قلنا أن الأمر في الشاهد لا يحسُن إلا إذا تقدَّم وقتَ الفعل، ومتى أمر الآمر منّا غيره بالفعل في حال الفعل عُدَّ عابِثًا، فكلذلك القول في أمره ـ تعالى ـ.

[شُــبهة]

فأمّا مَن قال: إن الأمر إذا تقدَّم يكون إعلامًا، وإنما يكون أمرًا وإلزامًا متى كان في حال الفعل له ثم ينظر: فإن وُجِد في وقت موسَّع كان إلزامًا موسَّعًا؛ كالأمر بالظُّهر في أوائل وقته، وإن كان أمرًا في وقت مضيَّق فهو إلزام مضيَّق؛ كالأمر بالظُّهر في آخر وقته، فإن ما قدّمناه يُبطِل قوله، والشاهد يقضي عليه بالفساد؛ لأن المتعالَم من أحوال الناس أن بعضهم يأمر بعضًا بالفعل قبل حاله، ولا يمتنع أهل اللغة من وصف ذلك بأنه أمر. وإن كان المُخالِف يُنكِر كونه أمرًا في الحقيقة فقد ثبت أنه أمر؛ لأنه قد وجد وقد قارنته الإرادة على الوجه الذي يُوجِب كونه أمرًا. وإن خالف في حُسنه فقد بيَّنّا حُسْنه في الشاهد، وإن خالف في الاسم فقد ثبت فساد قوله في الشاهد.

على أنه إن سمّاه إعلامًا، وأراد به أنه يعلم به وجوب الفعل في المستقبل أو كونه ندبًا فذلك ممّا لا نأباه. وإن أراد أنه يعلم به غير ذلك فلا وجه لِما قاله؛ لأن الأمر بالشيء لا يعلم به أن الآمر يشاء منه أمرًا مجرّدًا، أو أنه يضيّق الإلزام في المستقبل، فكيف يمكن أن يقال: إنه إعلام على هذا الوجه. ومتى بنى القوم هذا الكلام على قولهم بأن القدرة مع الفعل فقد بيَّنّا سقوط ذلك في باب الاستطاعة. على أن الذي يُعرَف أمرًا في الشاهد هو ما يتقدَّم الفعل، فكيف سُوِّغ لهم أن يقولوا: إن الأمر في الحقيقة هو ما يقارن الفعل، وهل ذلك إلا قلب للغة والتعارف.

وإن قال: إني أُخالف في المعنى فأُحيل تقدّم الأمر لوقت الفعل، قيل له: قد بيَّنّا صحّة وجود اللفظ وصحَّة إرادة الفعل، وأن هذا حدّ الأمر فكيف يصحّ ما ذكرته.

فإن قال: إنه إذا تقدَّم لم يَفِد فلذلك منعتُ منه، قيل له: قد بيَّنّا أنه إنما يفيد إذا تقدَّم الأمر، بالعكس مما ذكرته.

وبعد، فلو صحَّ ما قلته لوجب إذا حصل في تقدّمه معنى أن يحسُن. وذلك يُبطِل قولهم.

على أن الأمر قد يكون أمرًا بفعل يوجد في وقت واحد، والأمر لا بدَّ من أن يكون حروفًا توجد في أوقات، فلا بدَّ من أن يقولوا بتقدّم بعض الحروف لوقت الفعل؛ لأنهم إن لم يقولوا بذلك لزمهم القول بتأخّره عن حال الفعل، وهذا لا يصحّ. وإذا جاز أن يتقدَّم بعضُ حروف الأمر حال الفعل فهلّا جاز ذلك في سائره. وإذا جاز أن يكون ما به صار أمرًا يتقدم الحروف ويفارق أول حرف، والحروف الأُوَل لا بدَّ من أن تتقدَّم وقت الفعل فيجب أن يكون الأمر بكماله في الحكم كأنه متقدّم لوقت الفعل وإذا صحَّ أن يوجد الأمر في وقت موسَّع للمأمور أن يؤخِّر المأمور به فهلّا جاز تقدّمه هذا الوقت أيضًا؛ على ما قلناه. وكل ذلك يبيِّن فساد طريقة القوم في هذا الباب وصحَّة ما أوردناه.

فصل في حُسْن تقدّم الأمر حال الفعل بأوقات كثيرة

اعلم أن في الناس مَن يقول بقولنا في أن الأمر[1] لا بدَّ من أن يتقدَّم وقت الفعل، لكنه امتنع من تقدّمه الأوقات الكثيرة، وظن أنه يلزمه على ذلك أن يكون مأمورًا بما لا سبيل له إلى فعله، وأن يكون مأمورًا في حال هو فيها عاجز أو معدوم أو غير قادر، أو أنه يلزم عليه أن يكون عَبَثًا إذا تقدَّم الأوقاتَ الكثيرة.

والأصل في ذلك عندنا أنه لا بدَّ من أن يتقدّم القَدْر الذي يحصل به العرض من صحّة الاستدلال به على حال الفعل، أو صحَّة كونه لُطْفًا وداعيًا. ولسنا نجد في ذلك حالًا؛ لأن ضبط ذلك يتعذَّر على المكلّف؛ لأنه لا يتمكّن من معرفة الأوقات جزءًا جزءًا على التفصيل، وإنما نطلق القول فنقول: يجب تقدّمه بوقت واحد، نريد به الإبانة عن وجوب تقدّمه من غير قصد منّا إلى كلّ الأوقات في ذلك. وأما تقدُّمه الأوقات الكثيرة فإنما يحسُن إذا حصل فيه معنى زائد؛ على ما ذكرناه، ونعلم أن ذلك المعنى كان لا يحصل لولا تقدّمه، فيحسن لأجل ذلك. وهذا نحو أن يعلم ـ تعالى ـ أن تقدُّم الأمر مصلحة لقوم يتحمّلونه ويؤدّونه إلى المخاطب في المستقبل، فيحسُن لأجل ذلك تقدُّمه. وكذلك القول إذا كان المعلوم أن ذلك الخطاب يعُمّ مَن وُجِد في الحال ومَن يُخلَق في المستقبل فيحسُن تقدّمه؛ نحو تقدّم قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [الأنعَام: الآية ٧٢] للأوقات التي وُجِدنا فيها، وإن كنّا مُخاطَبين به؛ إلا أن ذلك ليس هو بتقدّم الأمر للمأمور به، وإنما هو تقدّم لبعض ما تناوله الأمر دون بعض، والوجه الأول هو تقدّم الأمر للمأمور به. ويخالف ذلك ما نقوله من أن تقدّم إرادته ـ تعالى ـ للمرادات من فعله يقبح؛ لأن ذلك إنما قبح لأنه في حال ما يفعل لا بدَّ من أن يريد الفعل على الوجه الذي كان يريده لو لم يقدّم الإرادة، وليس هو ـ تعالى ـ ممَّن يجوز عليه تعجّل السرور والتوطين، وذلك يُوجِب كونه عَبَثًا، وليس كذلك حال الأمر؛ لأنه ممّا لا يجب أن يُعاد عند وجود المأمور به ولا في حال الفعل، بل متى أُدِّي إلى المكلَّف قام مقام أمر

(١) الأمر: يقول القاضي عبد الجبار: الأمر هو قول القائل لمَن دونه في الرتبة: افعل. (شرح الأصول الخمسة ص ١٤١). وهو استدعاء الفعل بالقول ممَّن هو دونه. (الإنصاف ص ١٦٩).

مجدَّد واقع مِن قِبَله ـ تعالى ـ فيجب أن يحسُن ذلك ويفارق الإرادة من حيث بيَّنّاه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إن ذلك يؤدّي إلى أن يكون ـ تعالى ـ آمرًا في حال النظر في معرفة الله بالصلاة وغيرها، وهذا يؤدّي إلى كونه آمرًا بما يستحيل من المأمور فعلُه، قيل له: إن الأمر إنما يقبح للوجه الذي ذكرته متى لم يصحّ من المأمور الفعلُ في الحال التي أُريد منه الفعل فيها دون ما قبله، ومن بعده. ومَن سألتَ عنه يصحّ منه الصلاة في الحالة التي أُريد منه الفعل فيها، ويصحّ منه التوصّل إلى أن يصير بحيث يمكنه الفعل، وذلك يُبطِل ما سألت عنه. ونحن نبيِّن من بعد أنه ليس من شرط حسن الأمر أن يكون المأمور قادرًا في حال الأمر، وأنه وإن كان عاجزًا أو معدومًا فإن الأمر يحسُن إذا كان الآمر قد تضمَّن أن يزيح عِلله في حال الفعل ويمكّنه من أدائه، فليس لأحد التعلّق بذلك في هذا الموضع.

[مقالة لأبي علي الجبائي]

وقد بيَّن شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ أن الأمر لا بدّ من أن يتقدَّم الفعلَ بأوقات إذا كان أمرًا بالمتضادّات المُخَيَّر فيها، وبناه على قوله: إن إرادة الضِّدَّين تتضادّ، فقال: لا بدّ من أن يكون مريدًا منه أحد الضدَّين في الأول[1] أن يفعله في الثالث، ولا يكره منه الضدّ الآخر، ويريدَ منه في الثاني منه أن يفعل في الثالث الضِّدّ الآخر ولا يكره غيرهما إن كان لهما ضِدّ ثالث وهذا يوجِب تقدّم الإرادة بأكثر من وقت واحد، وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ يُجيز تقدّمه بوقت واحد على قوله بأن إرادة الضدّين لا تتضادّ. وليس الذي جوّزناه في تقديم الأمر مِن مَنْعنا أن يقدّم ـ تعالى ـ خَلْق الجماد بسبيل؛ لأنّا إنما نمنع من ذلك لأنه ـ تعالى ـ ممّن لا يخشى الفَوْت، فإذا علم أنه لا حَيّ ينتفع بذلك الجماد قبح تقديمه: لأنه عَبَث، والذي يشبه هذا ويوافقه تقديم الأمر من غير

(١) أي في الوقت الأول. وهكذا قوله في الثالث وفي الثاني، يريد الوقت الثالث والوقت الثاني.

أن ينتفع به أحد في الحال وذلك ممّا لا نجيزه. فأمّا إذا حصل في الحال مَن ينتفع به فهو بمنزلة خلق الجماد مع بعض الأحياء، وإن كان قد يجوز أن يكون فيه اعتبار لبعض مَن يتأخر عنه من الأحياء. فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في هل يجب أن يكون في حال الأمر المتقدم مَن قد كُلِّف المأمور به أو يكفي أن يحصل في الحال مَن يخاطب بأدائه وإن لم يُكَلَّفه

اعلم أن شيخنا أبا هاشم ـ رحمه الله ـ في بعض الأبواب(١) ضجَّع(٢) الكلام في ذلك ـ فيما أظنّ ـ ولم يقطع بأحد الأمرين، وقال في أجوبة مسائل من الفضل: متى كان هناك مَن يَعي الأمر إلى أن يؤدّيه إلى المأمور، وقال في أجوبة مسائل من الفضل: متى كان هناك مَن يَعي الأمر إلى أن يؤدِّيه إلى المأمور، وكان له في ذلك صلاح حَسُن أن يقدّمه. والأولى عندنا أنه يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يقدّم الأمر إذا عَلِم كونه لطفًا لمَن يُخاطَب بتحمّله وأدائه، وإن لم يخاطب بفعل ماتضمَّنه. وذلك لأنه لا يمتنع أن يكون المعلوم أن فعل ما تناوله الأمر لا يكون صلاحًا للمكلَّفين في الحال، ويكونُ تحمّلهم ذلك وأداؤهم إلى مَن يجيء بعدهم صلاحًا؛ كما أنه لا يمتنع فيما يختصّ بتكليفه النساء أن يكون الصلاح لنا أن نؤدّيه إليهنَّ، وإن لم يكن نفس الفعل صلاحًا لنا. فإذا لم يمتنع ذلك حَسُن منه ـ تعالى ـ أن يقدّم الأمر؛ لهذه الفائدة، فيخرجُ بها من أن يكون عَبَثًا. ويفارق ما نقوله من أنه ـ تعالى ـ إذا خلق ما يصحّ أن يُنتفع به من وجهين: ـ من جهة الاعتبار والالتذاذ به ـ لا يجوز أن يمتنع من الانتفاع بأحدهما؛ لأنه يصير في حكم العبث من ذلك الوجه، ويحلّ محلّ تعليق مَنْع من الانتفاع بأحدهما. وذلك لأنّا إنما قلنا بذلك في الفعل متى أمكن أن يُنتفَع به بكِلا الوجهين، ولذلك جوَّزنا أن يخلق ـ تعالى ـ

---

(١) أي المبحث الذي يتحدث فيه عن الأبواب. ولعله جزء من كتاب له. مع الإشارة إلى أن لأبي هاشم كتابًا بعنوان الأبواب، وهو صغير وكبير. كما يشير إلى ذلك ابن النديم في الفهرست، ص ٢٤٧.

(٢) كأنه يريد أنه ميَّل الكلام في ذلك ولم يجزم برأي.

الأجسام في الجنَّة، ويريدَ الانتفاع بها دون الاعتبار والاستدلال لَمَّا تعذَّر ذلك فيهم لزوال التكليف، وليس كذلك حالُ هذا الأمر؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه قد لا يصحّ الانتفاع به من كِلا الوجيهن، فغير ممتنع أن يقدّمه ـ تعالى ـ للفائدة التي ذكرناها.

[شُــبهة]

فإن قيل: إنه ـ سبحانه ـ إذا أمر المكلّف في الحال بأن يتحمَّل ذلك الخطاب ويحفظه ويؤدّيه إلى غيره فالخطاب الذي يقتضي تكليفه هو الأمر بأن يتحمَّل ذلك دون الأمر بالفعل، فيصير الأمر بالفعل على هذا الوجه عَبَثًا، قيل له: إذا كان لا يصحّ منه تحمّل الخطاب إلَّا بعد أن يوجَد على الوجه الذي يدلّ مَن نَقَل إليه على ما كُلِّف فيجب أن يحسن؛ لأنه قد أفاد هذه الفائدة، وفي حفظه وأدائه مصلحة للمكلّف في الحال، وذلك يُخرِجه من كونه عَبَثًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب أن يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يأمر بتحمّل ذلك ونقله إلى الغير وإن كان الخطاب عربيًّا والمأمورُ بحفظه ونقله نبطيًّا، وهذا يُوجِب أن يكون ـ تعالى ـ قد خاطب بالعربيّة مَن لا يصحّ أن يعرفه[1]؛ قيل له: متى تمكّن النبطيّ من حفظه وأدائه إلى سائر المكلَّفين لم يبعد أن يخاطبه بذلك وإن كان الخطاب عربيًّا. وإنما يُمنَع من مثل ذلك في خطاب العربيّ بالزنجيّة وهو لا يعرف المُراد به، مع أنه خطاب له، فأمَّا إذا لم يخاطب بالفعل وإنما خُوطِب بحفظه ونقله فذلك غير ممتنع.

[شُــبهة]

فإن قال: أليس من قولكم أن المصلحة في باب الكلام إنما تكون بمعرفة معناه دون لفظه، وقلتم: إنه لو كانت المصلحة تتعلق بجنسه لم يكن بينه وبين الصوت فصل، فكيف يصحّ لكم القول بأنه يحسُن منه ـ تعالى ـ أن

---

(١) أي يعرف الخطاب.

يخاطب النَّبَطيّ بالعربيّة ليحفظه وينقله، قيل له: إنما حكمنا بحُسْن ذلك لأن ما ينقله ممّا يمكن أن يفهم المنقول إليه المراد به، فالمصلحة لم تتعلّق بلفظه، بل تعلّقت بمعناه فيمن الخطاب له. فأمَّا مَن خوطب بحفظه ونقله فقد عَرَف أيضًا صفةَ ما يحفظه وينقله، فحَسُن إن يكلّف ذلك، وفارق ما سألتَ عنه من خطاب العربيّ بالزنجيّة إذا لم يكن نفسُ المخاطب متمكّنًا من معرفة معناه.

[شُبهة ومقالة لأبي علي]

فإن قيل: إن ما ذكرتموه من علّة حُسن تقديم الأمر بأوقات كثيرة بيِّن، لكنه لا يستمرّ في تقديم الإرادة التي هي التكليف الفعليّ، فما قولكم فيها؟ أتوجبون تقدّمها بوقت واحد فقط، أو يجوز تقدّمها الأوقات الكثيرة، على ما ذكرتموه في الأمر قيل له: أمّا الإرادة المقارِنة للأمر فهي تتقدَّم كتقدّم الأمر سواءً، على ما قدّمناه، فأمّا التكليف الفعليّ فإن علم ـ تعالى ـ أنه إذا أظهر الدلالة على تقدّم الإرادة كان فيه زيادة صلاح فإنه يقدّم الإرادة، لا محالة. ومتى لم يكن الحال كذلك لم يجب تقديمها؛ لأن الدلالة إنما تدلّ من جهة العقل على أنه ـ تعالى ـ إذا جعل المكلّف بالأوصاف التي يجب أن يُكَلَّف فلا بدَّ من أن يكلّفه ويريد منه فِعل ما كُلِّف من غير أن يدلّ على تقديم الإرادة، أو على مقدار التكليف، أو على أن ما يكلّفه من المدّة يجب أن يريد جميعه منه عند أول ما يكلّفه، أو يريد ذلك منه حالًا بعد حال. والقَدْر الذي يدلّ العقل على أنه لا بدّ من أن يكلّفه معرفة العدل والتوحيد، ويكلّفه من بعدُ أقلّ ما يجوز التكليف فيه؛ لأن هذه المعارف إنما يحسُن تكليفها من حيث كانت ألطافًا، فلا بدّ من تكليف متأخّر عنها وإن قلّ، فالأولى في هذا القدر أن يتقدّم إرادة الله ـ تعالى ـ له؛ لأنه بإكماله عقله مع تكامل سائر الشروط قد تضمَّن أن يكلّفه هذا القدر، فلا يكون لتأخير الإرادة والتكليف عن الحال الأولى وجه. وهذا هو الأولى على طريقة أبي عليّ ـ رحمه الله ـ إذْ قال: إن مَن المعلوم من حاله أنه يؤمن فلا بدَّ من أن يكلّفه إلى الوقت الذي يؤمن فيه، وإن كنت لا أحفظ ذلك عنه نصًّا؛ لأن قوله: إنه يجب أن يكلّف كلّ هذه الأوقات يحتمل أن يريد به تجديد التكليف حالًا بعد حال،

ويحتمل أن يكلِّفه ذلك أجمَع في ابتداء حال التكليف. وقد بيَّنَّا أن إرادته فعل غيره مفارقة لإرادته فعل نفسه؛ لأنها تصير جهة لفعله، أو إيثار له على غيره، فلذلك وجب مقارنتها للمراد أو لسببه، وقبح تقدّمها، وليس كذلك إرادة فعل غيره على وجه التكليف؛ لأن الغرض بها لا يحصل إلَّا وهي متقدّمة، على ما بيَّنَّاه.

الكلام في مائيَّة المكلَّف وحقيقته

اعلم أن المكلَّف هو القادر العالِم المُدرِك الحيّ المُريد؛ لأنه ـ تعالى ـ لا يكلِّف الفعل إلَّا القادرَ على إيجاده، العالمِ بكيفيَّته، المريدَ لإحداثه على وجه دون وجه. ولا يكون القادر قادرًا إلَّا وهو حيّ. ولا يصحّ أن ينفصل حالُ الحَيّ من غيره إلَّا بكونه مُدرِكًا للمدرَكات عند ارتفاع الموانع، وبصحَّة كونه عالِمًا قادرًا. ولا مُعتَبَر في هذا الباب بوصفه بأنه إنسان لأن الملائكة مُكَلَّفة وإن لم تُوصَف بذلك. وإنما نذكر الخلاف في الإنسان: ما هو؟ لأنهم اختلفوا في الحيّ القادر: ما هو؟ وكلُّ مَن قال فيه بقوله وصفه بأنه الإنسان. واختلفوا أيضًا في حقيقته من جهة اللغة. ونحن نذكر جملة من الخلاف في الإنسان والكلام فيه؛ لأنه يتعلَّق بهذا الموضع، ويُحتاج إليه في الرّدّ على أهل التناسخ[١] والمُفَوِّضة[٢] وغيرهم. ولا بدَّ من معرفته في تصحيح الكلام في الفناء[٣] والإعادة[٤].

(١) هم الذين يعتقدون أن الروح عند انفصالها عن الجسد، تُنسَخ في بدن آخر. ومن فِرَقهم: الخرمية، والمزدكية، والمحمرة، وغيرها. (التنبيه والرد ص ٢٧، ٢٨؛ المِلَل والنِّحَل ١/ ٢٨٨؛ خلاصة الأديان ص ٣٠؛ دائرة المعارف الإسلامية ٥/ ٤٨٦، ٤٨٧).

(٢) وهم جماعة يزعمون أن الله خلف محمدًا ﷺ وفوَّض إليه تدبير العالم من خلق الأشياء، وقسم الأرزاق وغير ذلك. ومن هؤلاء صنف من غُلاة الشيعة زعموا أن الله فوَّض تدبير العالم إلى محمد ﷺ ثم فوَّض محمد ﷺ تدبيره إلى عليّ بن أبي طالب عليه السلام، وبعده إلى الأئمة الآخرين. (الفِرَق المفترقة ص ٤٣؛ اعتقادات فخر الدين الرازي ص ٧٢؛ المقالات والفِرَق ص ٢٣٧؛ تبصرة العوام ص ٧٦).

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٩٢ من هذا الجزء.

(٤) راجع الحاشية (١) صفحة ١٧٣ من هذا الجزء.

ذكر الخلاف في الإنسان

[مقالة العلّاف، والنظّام، وبشر، وهشام بن الحكم، والفوطي، وضرار]

حَكى أبو القاسم البَلْخيّ[١] ـ رحمه الله ـ عن أبي الهُذَيل[٢] ـ رحمه الله ـ أنه: هذا الجَسَد الظاهر المرئيّ الآكل الشارب، وحياته غيره. ويجوز أن تكون الحياة عَرَضًا، ويجوز أن تكون جِسمًا. وحُكِي عن النَّظّام[٣] أنه: الروح، وهو الحياة المُشابِكة لهذا الجَسَد، وأنه في الجَسَد على جهة المداخَلة، وهو جوهر واحد غير مختلِف ولا متضادّ، وهو قويّ حيّ عالِم بذاته. وحُكِي عن بِشر بن المعتمِر[٤] أنه: هذا الجَسَد الظاهر والروح الذي يَحيا به، وهما بمجموعهما حَيّان. هكذا حَكَى عنه زُرْقان[٥]. وقال أبو الحسين عنه[٦]: إن البَدَن هو الحيّ بالروح، والروح عنده هي الحياة، والإنسان هو البَدَن وحكى زُرْقان عن هشام بن الحكم[٧] في الإنسان مثلَ قول بِشْر، لكنه يزعم أن الجسد مَوَات، والروح هو الفعَّال المدرِك للأشياءِ، وهو نور من الأنوار. وحكَى ابن الراونديّ[٨] عن هشام

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٢٥ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ١٤٠ من هذا الجزء.

(٤) بشر بن المعتمر الهلالي البغدادي، أبو سهل: فقيه معتزلي مُناظِر، من أهل الكوفة، تُنسَب إليه الطائفة «البشرية». له مصنَّفات في الاعتزال، منها قصيدة في أربعين ألف بيت، ردّ فيها على جميع المخالفين. توفي سنة ٨٢٥ م. (ديوان الإسلام ـ خ؛ أمالي المرتضى ١/١٣١؛ طبقات المعتزلة ص ٥٢؛ دائرة المعارف الإسلامية ٣/ ٦٦٠).

(٥) محمد بن شداد بن عيسى، أبو يعلى المسمعي، ويُلقَّب بزرقان: من أئمة المعتزلة. كان من أصحاب النظّام، من كتبه «كتاب المقالات»، مات ببغداد سنة ٨٩١ م. (لسان الميزان ٥/١٩٩؛ اللباب ٣/١٣٩؛ فضل الاعتزال ص ٢٨٥).

(٦) أظنه الراوندي.

(٧) أبو محمد الشيباني، متكلِّم، مُناظِر، كان شيخ الإمامية في وقته، وهو من تلامذة الإمامين الصادق والكاظم عليهم السلام. وُلِد في الكوفة وسكن بغداد، صنَّف الكثير من الكتب منها: الإمامة ـ القدر ـ الشيخ والغلام ـ الرد على الزنادقة ـ الرد على هشام الجواليقي ـ الرّد على المعتزلة في طلحة والزبير. وغيرها الكثير. توفي سنة ١٧٩ هـ. (منهج المقال ص ٣٥٩؛ النجاشي ص ٣٠٤؛ فهرست الطوسي ص ١٧٤؛ سفينة البحار ٢/٧١٩؛ راجع أُطروحتي في الدكتوراة عنه، الجامعة الإسلامية في لبنان).

(٨) هو أحمد بن يحيىٰ بن إسحٰق، أبو الحسين الراوندي: فيلسوف مُجاهِر بالإلحاد، من سكان بغداد ومن تصانيفه: «الدافع للقرآن»، «فضيحة المعتزلة»، «التاج»، «الزمرد»، «نعت الحكمة»=

مثل قول إبراهيم النظّام. وحَكَى عن هشام بن عَمْرو[١] مثل قول بِشْر بن المعتمر، لكنه كان يجعل الأعراض[٢] التي لا يكون الإنسان إلّا بها من أحد قسمي الإنسان. وحكى ابن الرونديّ عن ضِرَار[٣] أن الإنسان هو هذا الجسم الذي هو أعراض مجتمعة. وعن مَعْمَر[٤] أنه عَين من الأعيان لا يجوز عليه الانقسام، وأنه ليس بذي بعض ولا كلّ، ولا يجوز عليه التحرّك ولا السكون ولا سائر ما توصَف به الأجسام، ولا يحتاج إلى مكان يتمكّن فيه أو يُحلّه، وأنه يدبّر هذا البدن ويحرّكه ويسكّنه، ولا يُرَى.

[مقالة الأسواري، وابن الراوندي والنجّار]

وقال عليّ الأسواريّ[٥]: الإنسان هو ما في القلب من الروح، ولا يُرَى. وحُكِي عن الفُوطي[٦] أن الإنسان جُزء لا يتجزَّأ، ومحلُّه القلب. وقال ابن الرَّاوَنْدِيّ[٦]: هو شيء واحد في الحقيقة، وهو في القلب. وحَكَى غسّان[٧] عن النجّار[٨] وأصحابه أنه الأجزاء المجتمعة التي هي الجسم والروح جميعًا. وزعم

= وغيرها. توفي سنة ٩١٠ م. ذمّه المعتزلة لأنه كان منهم، وترك الاعتزال لاحقًا. دافع عنه الشريف المرتضى معاصر القاضي عبد الجبار وناقده. (وفيات الأعيان ١/ ٢٧؛ تاريخ ابن الوردي ١/ ٢٤٨؛ البداية والنهاية ١١/ ١١٢؛ مروج الذهب ٧/ ٢٣٧؛ المِلَل والنّحل ١/ ٨١ و٩٦؛ شرح نهج البلاغة ٣/ ٤١؛ الشافي في الإمامة ١/ ٤٢).

(١) هشام بن عمرو الفوطي، شيباني من أهل البصرة، كان عظيم القدر عند العامّة والخاصّة، ويُعَدّ من متكلّمي المعتزلة. (طبقات المعتزلة لابن المرتضى ـ الطبقة السادسة).

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٩٦ من هذا الجزء.

(٣) ضرار بن عمرو الغطفاني، قاضٍ من كبار المعتزلة، طمع برياستهم فلم يدركها، فخالفهم، فكفّروه وطردوه، صنّف الكثير من الكتب، بعضها في الرّدّ عليهم، وعلى الخوارج. توفي ٨٠٥ م. (لسان الميزان ٣/ ٣٠٣؛ فضل الاعتزال ص ٣٩١).

(٤) معتزلي من الغلاة، من أهل البصرة، سكن بغداد وناظر النظّام. وكان أعظم القدرية غلوًا، وتنسب إليه طائفة تُعرَف «بالمعمرية»، توفي ٨٣٠ م. (خطط المقريزي ٢/ ٣٤٧؛ اللباب ٣/ ١٦١؛ المِلَل والنّحل للشهرستاني ١/ ٨٩؛ المعتزلة لزهدي جار الله ص ٥٧ ـ ٦٧).

(٥) علي الأسواري، رئيس الفرقة «الأسوارية»، كان من أتباع أبي الهذيل العلّاف، ثم انتقل إلى مذهب النظّام. (الفرق بين الفِرَق ص ٩١؛ طبقات المعتزلة ص ٧٢؛ المِلَل والنّحل للبغدادي ص ١٠٢).

(٦) مرّت ترجمته سابقًا.

(٧) غسان: هو حسين بن محمد، أخذ عن بشر المريسي، الذي كانت وفاته سنة ٢١٩ هـ.

(٨) الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار الرازي، أبو عبد الله: رأس الفرقة «النجارية» من المعتزلة، =

ابن الرونديّ في أول كتابه أن الإنسان المختارَ المأمور المنهيّ هو ما في القلب. وذكر في تضاعيف كلامه أن الجوارح مسخَّرة له، لا تُقْدِم إلَّا بعد إقدامه، ولا تُمْسِك إلَّا بعد إمساكه. قال: وفي البدن أرواح حيَّة تحسّ وتألم، ولو وجد فيها قدرة لزال عنها التسخير.

[مقالة شيوخ القاضي في المسألة]

والذي يقوله شيوخنا في هذا الباب أن الحيّ القادر هو هذا الشخص المبنيّ هذه البِنْية المخصوصة التي يفارق بها سائر الحيوان، وهو الذي يتوجّه إليه الأمر والنهي والذمّ والمدح، وإن كان لا يكون حيًا قادرًا إلا لمعاني فيه، لكن ذلك لا يدخل تحت الحَدّ ولا يحصل من جملة الحيّ إلَّا ما حلَّه الحياةُ دون غيره.

[مقالة أبي علي محكية عن أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ حاكيًا عن الشيخ أبي علي ـ رحمه الله ـ: إن العَظْم والشَّعَر ليسا من جُمْلة الحَيّ؛ لأنه لا يألَم بقطعهما. وجوَّز أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن يكون في بعض العَظْم حياة ويكون من جملة الإنسان ولذلك يجد الإنسان الخَدَر[١] والضَّرَس[٢] في سِنّه، ويزول عنه الوجع عند قلع الضِّرْس، كذلك يجد الإنسان الوَهْي في العَظْم، ويقال: إنَّ النِّقْرِس[٣] هو تصدُّع العَظْم. وأمّا الدم والروح فلا حياة فيهما عندهما جميعًا، وكذلك الشَّعَر. وقال في البغداديات[٤]: إن المتكلمين[٥] يسمّون القادر الحيّ: الإنسان، ويلقّبون الكلام في ذلك بأنه كلام في الإنسان، وإن كان الحيّ من البهائم ليس بإنسان، ومرادهم هو الحيّ، إنسانًا كان أو

= من أهل قم، من تصانيفه: «البدل» و«المخلوق» و«إثبات الرُسُل» و«الإرجاء» و«القضاء والقدر»، توفي سنة ٨٣٥ م. (فهرست ابن النديم: الفن الثالث من المقالة الخامسة؛ اللباب ٣/ ٢١٥؛ المقريزي ٢٠/ ٣٥).

(١) هو فتور يغشى الأعضاء.

(٢) يقال: ضرست أسنانه. كلَّت من تناول حامض.

(٣) هو ورم في مفاصل الكعبين وأصابع الرِّجلَين.

(٤) كتاب له مفقود، ولم يصل إلينا. (٥) أي أصحاب الكلام.

بهيمة. والمتفلسفون[١] يسمّونه نَفْسًا، ويضعون الكلام في ذلك في النفس، والعبارة تختلف دون المقصد. قال: والذي نقوله أن الحيّ هو هذا الشخص. وقال في غير موضع: إن الإنسان هو الأجزاء المبنيَّة، دون البِنْية والصورة. ولا يجري هذا الاسم عليه إلَّا على ما كان من لحم ودم وإن لم يكن حَيًّا. وقد قال أبو عليّ ـ رحمه الله ـ: قد يقال: إنسان من طين. قال: ويبعد أن يوصَف الصَّنَم وإن كان على صورة الإنسان أنه إنسان لمّا لم يكن لحمًا ودمًا. فلا[٢] بدَّ مع كونه مبْنيًا، من لحم ودم.

فصل في ذكر الدلالة على ما يُذْهَب إليه في هذا الباب

اعلم أن إثبات ما لا تصحّ معرفته باضطرار ولا بدليل لا يصحّ. وقد بيَّنّا ذلك في مواضع من هذا الكتاب. فإذا صحَّ ذلك وعلم أن ثبوت الصفة يقتضي ثبوت الموصوف؛ لأن العلم بها ولمَّا يُعلِم الموصوف مُحال. ولذلك يجعل العلم بصفة الشيء فرعًا على العلم بذاته. وقد علم أن الطريق إلى العلم بأن الحيّ منّا حَيّ هو الطريق إلى أنه الحيّ؛ لأنّا لو جوَّزنا أن يكون الحيّ غيره لم يكن لنا طريق نعلم به صفة الحيّ؛ لأن ذلك الغير إذا لم يكن على ذاته دليل فبألَّا نعلم صفته أولى. ولذلك نعوِّل في إثبات التوحيد على معرفة صفات الواحد منّا ثم نترقَّى إلى معرفة القديم ـ تعالى ـ من جهة الواقع من أفعاله. ولا فرق ـ والحال ما قدَّمناه ـ بين مَن قال: إن الحيّ القادر هو غير هذه الجملة، وبين مَن قال في المتحرِّك والأسود: إنه غير المَحَلّ. وهذا ظاهر الفساد.

يبيِّن ما قلناه أنّا إنما نعلم الحيّ منّا بالإدراك أو صحة الفعل منه إذا علمنا دلالته على كونه قادرًا، وأن مَن ليس بحيّ لا يجوز أن يقدر. وقد علمنا أن كونه مُدرِكًا يرجع إلى جملته. وكذلك صحَّة الفعل، فيجب أن تكون الجملة هي المختصّة بكونها حيّة قادرة دون شيء فيها؛ لأنه لو جاز ـ والحال ما قلناه ـ أن يَثْبت الحيُّ شيئًا فيها لجاز في ذلك الشيء إذا عُلم صحَّة الفعل منه وكونه مُدرِكًا وألِمًا أن يكون الحيّ القادر شيئًا فيه دونه. وكذلك القول في ذلك الشيء، وهذا يؤدّي إلى إثبات ما لا نهاية له.

---

(١) أي الفلاسفة.

(٢) أي فلا بدَّ من لحم ودم مع كونه مبنيًا.

وليس لأحد أن يقول: كيف يجوز ـ والحال ما ذكرتموه في الظهور ـ أن يلتبس الحال في الإنسان حتى يَذهبوا فيه كلّ مذهب، وذلك[١] أن الفعل وإن كان من الجملة يصحّ والجملة هي المدرِكة فقد يجوز أن يظنّ ظانٌ أن الموجب لذلك أو المقتضِي له ليس هو الجملة، وإنما هو أمر مشابك لها أو مُلابس أو كائن فيها، أو مدبّر لها؛ كما التبس الحالُ على قوم فجوَّزوا أن الأسود هو السواد، وأن السواد هو الأسود، فظن قوم في المحلّ إذا حدث فيه العَرَض أنه المدبر لنفسه والفاعل بطبعه دون غيره. فلا يمتنع لِما ذكرناه أن يلتبِس الحال فيه فيحتاج في معرفته إلى الاستدلال، وإن كان وجه الاستدلال عليه ظاهرًا، من حيث يجد الواحد منا نفسه مُريدة مدركة معتقِدة، فيعلم أن المختصّ بهذه الصفات هي جملته دون غيرها. ولذلك لا يصحّ أن يجد نفسه على صفة ترجع إلى المحلّ حتى يجد نفسه كائنة متحرّكة أو ساكنة أو حامضة أو حُلْوة لمَّا رجعت هذه الأحكام إلى المحلّ دون الجملة. وهذا أيضًا يقوّي ما ذكرناه.

ويبيِّن ذلك أن الواحد منّا يعلم من نفسه أن تصرّفه في الفعل هو بحسب دواعيه من اعتقاد وظنّ، فيجب أن يدلّ ذلك على أنه الفاعل والقادر؛ كما إذا شاهد الشيء ملوَّنًا علم أنه المختصّ بالهيئة دون غيره. يبيِّن ذلك أنه يجد حال أعضائه في أنه يدرك بها الألَمَ والحرارة والبرودة متساوية، وإن كانت الجملة هي المدرِكة من حيث يقع التصرّف منها بحسب الإدراك من حيث يقع منها الإقدام والإحجام لأمر يرجع إليها دون الأعضاء، فيجب أن يدلّ ذلك على أن الجملة هي الحَيَّة. وهذا من قويّ ما اعتمده شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ؛ لأنه قال: إذا كان يجد الألم بأعضائه كلها، ويدرك بها الحرارة والبرودة فيجب كون جملته حيَّة قادرة؛ لأنه لو كان الحيّ القادر معنًى في القلب لم يجب ذلك في أعضائه؛ كما لا يجب ذلك فيما يلبسه من الثياب لمَّا لم يكن من جملة الحيّ.

(١) هذا ردٌ للزعم السابق.

[إبطال مذهب معمّر بن عباد السلمي]

وهذا يبيِّن في إبطال مذهب مُعَمَّر[١]، ومَن يقول: إن الحيّ ليس هو الجسد، ولا بشيء فيه ولا في القلب. ولا يمكنهم أن يقولوا: إنما أدرك الألم بأعضائه لأنها آلة للمُريد الذي في القلب. وذلك لأن الآلة إنما يجب أن يدرِك بها إذا كانت من جملته؛ ألا ترى أن الآلات المنفصلة منه لا يدرك بها. وكذلك المتّصلة به إذا لم يكن فيها حياة؛ كالشَّعَر والظُّفُر وغيرهما. وليس الإدراك من الفعل في شيء. وذلك لأن القادر منّا كما يبتدىء الفعل في أبعاضه فقد يصحّ أن يولّده في غيره. فلذلك صحَّ أن يفعل فيما ليس من جملته كما يصحّ أن يفعل فيما هو منها. وليس كذلك إدراك الألم والحرارة والبرودة، لأنه لا يصحّ إلا بما هو من جملة الحيّ دون غيره، متصلًا كان أو منفصلًا.

وليس له أن يقول: أليس الرائي منّا قد يرى الشيء بالمرآة، فتصير آلة له في الرؤية، وإن لم تكن من جملته. وذلك يبيِّن أن الإدراك بمنزلة الفعل.

[إبطال مذهب أبي إسحٰق النظّام]

وذلك لأنّا لم نعتمد على كل إدراك، وإنما عوَّلنا على إدراك الألَم والحرارة، فلا يصحّ ما سأل عنه، وإن كان لا يلزم أصلًا من حيث كان الرائي منّا لا يرى البتَّة إلَّا بعينه، لكنه لا يرى بها إلا بأن يتكامل كونُها آلة الشعاع وما يجري مجراه. فالمرآة في رؤيته لوجهه الشعاع واتصاله في رؤيته لغيره، فهو مخالف في هذا الباب لصحّة الفعل، لأنه قد يفعل في الحقيقة في غيره كما يفعله في بعضه. وهذه دلالة يمكن أن يستدلَّ بها أيضًا على أبي إسحٰق[٢] ـ رحمه الله ـ، وذلك لأن الواحد منّا يدرك الحرارة والألم بسائر أعضائه على حدٍّ واحد، ولو كان الحيّ معنى في باطنه لوجب أن يختلف الحال فيه.

فإن قال: إني وإن جعلت الحيّ روحًا بسيطًا فإنه لا عضو إلَّا وذلك الروح مُنبثّ فيه، فلذلك أدرك به ما ذكرتم، قيل له: لو كان الأمر كما قلته

(١) مرّت ترجمته سابقًا.

(٢) أي النظام. وقد وردت ترجمته سابقًا.

لوجب أن يدرك بكل عضو إدراكًا متناقضًا، على حَسَب ما يدركه الواحد منّا بالعضو[١] الخَدِر لمَّا لابسه آخر لا حياة فيه، وفي بُطلان ذلك دلالة على فساد ما قاله.

[استدلال لأبي هاشم]

وقد استدلَّ شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ بأن الإنسان لو كان شيئًا في هذا الشخص لوجب أن يُعرَف موضعه من الشخص، ويفصل بين موضعه وبين غيره؛ كما يجب أن يعرف موضعه إذا كان في بيت ويفصل بينه وبين غيره، وكما إذا كان في قميص وثوب، يعرف موضعه فيه. وبُطلان ذلك يدل على فساد قول المخالف. فإن قيل: أليس الواحد منّا إذا لم يكن في شيء يعلم أنه ليس فيه ضرورة. كما يعلم أنه في موضع من البيت ضرورة، ثم لم يجب عندكم أن يعلم باضطرار أنه ليس في شيء فكذلك لا يجب أن يعلم باضطرار موضعه إذا كان في الظرف الذي هو الشخص، وأجاب الشيخ أبو عبد الله[٢] عن ذلك بأنه إنما ألزمهم ما قال من حيث ذهبوا إلى أن الإنسان عالِم لنفسه، وأوجب عليهم لو كان الأمر كما قالوا في الإنسان أن يعلم موضعه من الشخص، لأنه لا يجوز مع كونه عالِمًا لنفسه ألَّا يعلم بعض المعلومات. قال: ولا يرجع ذلك عليه، لأنّا نقول: إنه عالم بعلم، فيجوز أن تخفي عليه الأمور حتى يعرفها باضطرار أو باستدلال، وليس العلم بأن الإنسان هو في الشخص أو ليس فيه بضروري فلا يمتنع أن يخفى الحالُ فيه.

ويمكن أن يقال: إن علم العالِم بأنه في الظَّرْف الطريقُ إلى جميعه واحد، وهو الإدراك الذي لا يجوز أن يدخل فيه شُبهة عند ارتفاع اللَّبْس، والطريق إلى العلم بأنه ليس في الظرف ليس هو الإدراك، وإنما يعلم بتأمّل، فلا يمتنع أن يلتبس الحال فيه. وقد دَلَّ على ذلك أيضًا بأنه كان يجب ألّا يتعذّر عليه أن يخرج من الشخص ويدخل في غيره أو يبقى خارج الشخص وإنما بنى هذه الدلالة على أن الإنسان لو كان شيئًا في هذا الشخص لوجب

---

(١) خدر العضو: استرخاؤه وتعذّر الحركة عليه.

(٢) هو الحسين بن علي البصري. وقد وردت ترجمته سابقًا.

كونه جوهرًا[١]، لأنه لا بدَّ من أن يختصّ بهذا الشخص فيكون فيه أو في بعضه على وجه معقول. وإذا لم يصحّ كونه عرضًا فيجب كونه جوهرًا، وقد ثبت أن الجوهر يصحّ عليه الخروج والدخول والحركة والسكون فيجب أن يصحّ في الإنسان ما قاله؛ وهذا يؤدِّي إلى ألَّا يُعلَم أن الحيّ يموت والقادر يعجز، وأن يجوز فيهما أن الإنسان خرج من جملتهما، ولذلك تعذّر فيهما الإدراك وصحَّة الفعل. وليس له أن يقول: إن خروجه من الشخص يستحيل؛ لأنه مُلابِس له على وجه لا يصحّ أن ينفكَّ منه، وهو في هذا الباب آكَد من جسم ملزَق على بَشرَتنا. وذلك لأنّا لم نقل: إنه كان يجب أن يخرج من الشخص على كل حال، وإنما أوجبنا عليهم تجويز ذلك، ولا شيء من الأجسام المُلابِسة لبشرتنا إلَّا ويجوز أن نُزيله ونُخرِج أنفسنا منه، فكذلك يجب ما ألزمناه.

وبعد، فإذا كان الإنسان مسخَّرًا للشخص ومُصرِّفًا له فكيف يجوز أن يكون[٢] مانِعًا له من بروزه عن موضعه، ولِمَ صار منعه للإنسان من ذلك بأن يدلّ على أنه المُسَخِّر للإنسان بأولى من أن يكون هو المسخَّر له من حيث يقع الفعل بحَسب إرادته. وممَّا يدلّ على ما قلناه أنه لو كان إثبات الإنسان طريقه الدليل لَما صحَّ أن يعلم أحدنا باضطرار شيئًا من صفاته ولا من صفات غيره؛ لأن العلم الذي هو الأصل لا يجوز أن يكون باكتساب، والذي هو الفرع باضطرار، وفي صحَّة ذلك دلالة على فساد ما قالوه.

على أن الواحد منّا يتصرّف في الفعل، فلو كان الفاعل غير هذه الجملة لكان ذلك الغير هو المُصَرِّف لها، ولوجب أن يكون بينه وبين مَن يتصرّف بنفسه فَضْل نعرفه؛ كما نعرف الفصل بين أن يُضطرّ إلى المعرفة أو يكتسبهَا، وإلى الحركة أو يختارها. وفي علمنا بأن الفصول كلها متعذِّرة دلالةٌ على أن الجملة هي الحيَّة القادرة لا معنى لها؛ ألا ترى أنها[٣] لو كانت ـ على قولهم ـ هي الحيَّة العالِمة القادرة لم يقع تصرّفها إلا على الحدّ الذي يقع الآن. ولا

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٩٣ من هذا الجزء.

(٢) أي الشخص مانعًا له أي للإنسان.

(٣) أي المعنى، وكأنه أنّثه لأنه يريد الروح المنبثة في الأعضاء.

يصحّ أيضًا أن نتصوَّر في تصرّف ذلك الغير عندهم إلّا مثل ما نجده من أنفسنا ومن هذه الجُمَل، فكيف يصحّ أن يقال: إن هذه الجملة مصرّفة ومدبّرة. فإن قال: إنما وقع التصرّف منها على هذا الحدّ لأن الإنسان الذي في القلب يسخِّر هذا الشخص وهذه الأعضاء فيقع الفعل فيها بحسب إرادته، ولذلك ميَّز بين ما يقع في هذه الأعضاء من التصرّف وبين ما يقع في غيره من الأجسام؛ قيل له: لِمَ صار بأن يقال: إن الإنسان مُسَخِّر للشخص بأولى من أن يقال: إن الشخص مسخِّر للإنسان، وقد علم أن الفعل يقع بحسب إرادة قلبه، كما يقع بحسب إدراك عينه، فكيف يجوز أن يريد ذلك الإنسان بحسب إدراك الحاسَّة ويعلم بحسب ذلك، وهل ما قالوه إلّا تحكّم، لو قلب عليهم قولهم فجعل الإنسان العين دون القلب؛ لأن إرادة القلب قد تتبع رؤية العين لكان أقرب.

ومما يبيِّن ما قلناه أنه يصحّ أن نبتدىء الفعل بأطرافنا، فلو كان الإنسان هو معنى في القلب لوجب أن يكون هو الحامل للجوارح على الحركات أو ملجئًا لها أو فاعلًا فيها وكان يجب أن يقع ابتداء الفعل في القلب؛ لأنه لا يصحّ أن يقال: إنه يخترع الفعل اختراعًا في الأعضاء؛ لأن ذلك إنما يصحّ من القادر لنفسه، فأما القادر بقدرة فقد بيَّنَّا من قبل استحالة ذلك منه، فكان يجب أن يكون نشوء الحركة وابتداؤها من القلب، وبُطلان ذلك يشهد لما نذهب إليه بالصحة.

فإن قال: ألستم تقولون: إن الاعتماد[1] يولِّد الحركة فيما ماسَّ محلَّه، وقد يجوز أن يعتمد على الغير فيتحرك ذلك الغير وإن لم يتحرَّك هو، على ما ذكر في أول نقض الأبواب، قيل له: إن ذلك إنما يجوز في الحركة الواحدة، فأمَّا إذا توالت الحركات فإن ذلك لا يصحّ. وقد علمنا أن حركات أطرافنا قد تتوالى في الجهات وإن لم يتحرك القلب وذلك يصحِّح ما قلناه.

وبعد، فإن الواحد منّا يعلم أنه لم يحصل من ناحية قلبه الاعتمادُ على أطرافه التي يحرّكها، فكيف يصحّ أن يُتعلَّق بما قاله السائل! ولا يمكنه أن يدفع

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٩٦ من هذا الجزء.

معرفة الواحد منّا باعتماد بعضه على بعض؛ كما لا يمكنه أن يدفع إدراك الواحد منّا بأعضائه الألم والحرارة والبرودة. وممَّا يدلُّ على ذلك أن الواحد منّا قد يفعل في أطرافه حركات متضادَّة، ويستحيل أن يكون الجزء في القلب يوجِب منها هذه الحركات؛ لأنه لا يجوز أن يعتمد إلَّا على جهة دون جهة على وجه تولّد. وذلك يبيِّن صحَّة ما قلناه.

فإن قال: فأنتم لا تقولون بتضادّ الاعتمادات فما الذي يمتنع أن يوجد في القلب الاعتمادات المختلفة فتتولَّد عنها الحركات المختلِفة في الأعضاء؟ قيل له: إن الاعتمادات وإن لم تتضادّ عندنا فإنها إذا تساوت في العَدَد لم يكن بعضها بأن يولِّد أولى من سائرها؛ لتضادّ ما يتولَّد عنها، وإنما يولّد الأكثرُ منها. فإذا صحَّ ذلك لم يَخْل القلب من أن يكون قد فعل الاعتمادات المختلفة على جهة التساوي، وذلك يمنع من أن تتولد الحركة عن شيء منها، أو بعض الاعتمادات فيجب أن يولّد حركة واحدة في بعض الأطراف، أو فعل الاعتمادات، لكنه فعل من جنس منها أكثر ممّا فعله من سائرها فيجب أن يكون ذلك الجنس هو المولِّد لحركة واحدة، فإذا صحَّ أن هذه الحركات لا يجوز أن تتولَّد عن معنى في القلب، ولو كان الإنسان في القلب لوجب ذلك فيجب أن يبطل هذا القول ويصحّ ما قلناه.

[الرّدّ على الناصر لمذهب النظَّام]

فإن قال الناصر لمذهب النظَّام: إن ذلك لا يلزمني؛ لأن الإنسان عندي منتشِر في البدن كله، فلذلك يصحّ حصول الحركات المختلِفة في الأعضاء؛ قيل له: قد ثبت أن الواحد منّا يحسّ متى اعتمد بجارحة على أخرى، فلو كان الروح المنتشِر يَعتمد على ظاهر الجوارح لوجب أن نُثْبته، وفي بُطلان ذلك دلالة على صحة ما قدّمناه.

على أنّا قد علمنا أن ضرب عُنق الإنسان وتوسيطَه[١] يُخرِجه عن صفة الحيّ المُدرِك القادر، فلو كان الحيّ غير هذه الجملة لجرى ذلك فيه مَجْرى قطع ثيابنا في أنه لا يؤثّر في هذا الباب. فإن قال: إن بين ذلك الحيّ وبين هذا

(١) أي قتله بقطعه نصفين.

الشيء اتّصالاً يقتضي خروجه من كونه حيًّا بتفريق هذه الأبنية، كما أن بين الأُنثيين[١] وموضع اللحية اتّصالاً يقتضي فقدُهما الإخلالَ بنبات اللحية، وكما أن بين الدماغ والقلب تعلّقًا يقتضي فساده لأجل فساد الدماغ؛ قيل له: إن ما لم يكن من جملة الحيّ لا يجوز أن يؤثّر تفريقه وجَمْعه في الحيّ البَتَّة، وإنما صحّ ما سألت عنه لأن الجملة هي الحيَّة، ولم يمتنع أن يتعلق بعض أطرافها في بعض الأحكام ببعض. وذلك ممّا يؤيِّد ما عوَّلنا عليه. ومتى قال: إن الحياة الحالَّة في القلب تحتاج إلى حياة العُنُق فقد أقرَّ بأن الحياة تحلّ في كل أجزائه، فإذا حلَّت في الكلّ ولم يصحّ أن يكون كل جزء حيًّا لأنه كان يجب ألّا تتصرّف الجملة بإرادة واحدة وداعٍ واحد فقد ثبت أن الجملة حيّة واحدة، وهو الذي بيَّنّاه.

ومما يدلّ على ذلك أن الحيّ قد ثبت أنه إذا أدرك البعيد فبأن يدرك القريب أولى إذا كان الحال واحدة، فلو كان الحيّ المُدرِك معنى في القلب لوجب أن يدرك ما بين القلب وبين جِلدة البطن من الظُّلْمة والأعضاء، ولو أدرك ذلك لعُرِف حاله. وفي بُطلان ذلك دلالة على فساد قولهم. ولا يلزم على ذلك صحَّة رؤية الواحد منّا الشيء من بعيد في الضوء، وإن لم يرَ القريب مع عدم الضوء؛ وذلك لأن ما يُحتاج إليه في الرؤية مفقود في القريب موجود في البعيد، ولذلك لمّا لم يحتج في رؤية نفس الظلمة إلى شُعاع رآها قريبة وإن لم يرَ ما جاورها من الأجسام. وسائر ما يدلّ على أن الحيّ منّا لا يجوز أن يكون حيًّا لنفسه، وأنه يجب كونه حيًّا بحياة يدلّ على فساد قول مَن خالف في الإنسان. ونحن نذكر الآن الكلام على فِرْقةٍ فِرْقةٍ منهم، على اختصار إن شاء الله.

فصل على مَن قال في الإنسان: إنه عين لا ينقسم، ولا يُوصَف بحركة وسكون ولا بمكان، وإنه يدبّر هذا البدن، ويحرّكه ويسكّنه

اعلم أن ما قدَّمناه من الأدلّة على أن الإنسان هو الحيّ، هو هذا الشخص المبنيّ هذه البِنْية المخصوصة يُبطل هذا القول؛ كما يُبطِل سائر أقاويل المُخالفين

(١) أي الخصيتين.

في هذا الباب. والأصل في هذا أنه قد ثبت أن الإنسان يتصرّف، ويقع تصرّفه بحسب قصده ودواعيه، فلا يخلو من أن يكون هو المدبِّر المتصرّف، أو غيره. فإن كان هو المدبِّر فهو قولنا. وإن كان المدبّر غيره لم يَخْلُ من أن يكون له به تعلّق، أو لا تعلّق له به. فإن كان له به تعلّق لم يَخْلُ القول فيه من وجوه ثلاثة: إما أن يكون حالّاً فيه؛ كالأعراض، أو مجاوِرًا له أو لبعضه؛ كالجواهر، أو قادرًا على تصريفه، وإن لم يكن فيه البَتَّة؛ كما نقوله في القديم ـ تعالى ـ.

ولا يجوز أن يكون حالّاً فيه؛ لأنه متى قيل بذلك فيه فقد وُصِف بأنه عَرَض وأنه في مكان، وهذا ينقُض هذا القول. وبعد، فإن العرض لا يجوز أن يكون حيًّا قادرًا؛ لأنّا قد دللنا من قبل على أن الفاعل في الشاهد لا يكون حيًّا قادرًا إلا بمعاني حادثة تحلّه، ويستحيل كون العَرَض مَحَلّاً. وذلك يمنع من كون الحيّ القادر عَرَضًا. وما يُبَيَّن به بطلانُ قول مَن قال: إن الحيّ الفاعل هو الحياة من بعدُ يبطل هذا القول.

وإن كان مجاورًا لبعضه ـ على ما قاله بعضهم: من أن الحيّ هو القلب ورُوح فيه أو جزء منه ـ فسنتكلم على فساد قوله؛ لأن الغرض بهذا الفصل إبطال القول بأن الحيّ القادر لا يوصَف بأنه في مكان وأنه يتحرك ويَسْكُن، على ما حُكِي عن مُعَمَّر[1] وعن بعض المتأخِّرين. فإن قال: إني أقول: إنه لا يوصف بمكان ولا بالتحرّك والسكون وإن دبَّر الشخص اختصاص هذا الهيكل؛ قيل له: إذا لم يكن له بهذا الشخص اختصاص ليس له بغيره من الأشخاص فلِمَ صار بأن يدبِّره أولى من أن يدبّر غيره، ولِمَ صار بأن يدبّر أطراف هذا الجَسَد بالتحريك على جهة الابتداء بأولى من أن يدبّر ما انفصل منه من الأجسام بالتحريك على جهة الابتداء، ولِمَ صار يتعذَّر عليه أن يحرّك ما نأى عنه ابتداء، ويتأتّى منه تحريك أطراف هذا الجسد من غير توليد ومماسَّة على جهة الابتداء. فإن قال: إني أقول في هذا كقولكم في القديم ـ تعالى ـ؛ لأنكم جوَّزتم كونه مدبِّرًا لِلعالَم، وإن لم يكن له معه اختصاص بحلول أو مجاورة، بل أحلتم ذلك عليه من حيث يؤدِّي إلى كونه جسمًا وحادثًا، قيل له: إنما تَمّ

---

(١) هو معمّر بن عبّاد السلمي. وقد وردت ترجمته سابقًا. راجع الحاشية (٤) صفحة ٣١٣ من هذا الجزء.

لنا ذلك في القديم ـ تعالى ـ لأنه قد ثبت كونه قادرًا لذاته، فيَصحّ منه اختراع الأفعال في المحالّ واختراع نفس الأجسام ولا يَحتاج ـ تعالى ـ إلى أن يفعل ما يفعله على جهة المباشرة والتوليد، وليس كذلك حال الحيّ منّا؛ لأنه قد ثبت أنه حيٌّ بحياة، وقادر بقدرة، وأنه لا يصحّ أن يفعل الفعل إلّا على جهة المباشرة أو التوليد، فلو لم يوصف ـ والحال ما ذكرناه ـ بأنه في هذا الشخص لم يكن بأن يصحّ منه تصريفه في الأفعال ابتداء بأولى من أن يصحّ منه تصريف غيره من الأجسام، على ما ذكرناه.

فإن قال: إني أقول في الحيّ منّا: إنه حَيٌّ لذاته، قادر لذاته، كقولكم في القديم ـ سبحانه ـ فلذلك صحَّ منه أن يصرِّف هذا الجسد؛ قيل له: إن تسليم ذلك لك يقتضي أن يجب أن يكون حكم الحيّ منّا حكم القديم في أنه يصحّ أن يخترع الأفعال في كل تلك المحالّ على حَدٍّ واحد، حتى لا ينفصل حالُه مع هذا الشخص من حاله مع سائر الأشخاص؛ كما نقول في القديم ـ تعالى ـ ومتى قال بهذا القول بطل عليه القول في الإنسان أصلًا؛ لأنه يجب ألّا نأمن أن يكون المصرّف لهذه الأشخاص واحدًا، ومتى جوّز ذلك لم نأمن أنه القديم ـ تعالى ـ وفي ذلك هذا إبطالُ القول في الإنسان أصلًا، وكلّ كلام لزم به نفي ما طلب المتكلم به إثباته وجب القضاء بفساده.

على أنه لو كان الأمر كما قال لوجب أن يكون الحيّ القادر منّا مِثْلًا للقديم ـ تعالى ـ من حيث شاركه في صفة من صفات النفس، وكونُه مِثْلًا له ـ تعالى ـ يوجِب قِدمه أو حدوثَ القديم ـ تعالى ـ؛ لأن الدلالة قد دلَّت على استحالة كون الشيء قديمًا وكون مِثله محدَثًا؛ كما يستحيل في أحد السوادين أن يكون سوادًا، والآخر بخلافه في هذه الصفة.

وبعد، فلو كان الإنسان حَيًّا لنفسه، مع علمنا بجواز الحاجة عليه لأدَّى إلى جواز الحاجة على القديم ـ تعالى ـ، وإلى فساد الطريق التي يتوصَّل بها إلى كونه غنِيًّا، وهذا يُوجِب ألّا نثق بكونه فاعلًا للحسَن، ويجوز في أفعاله أجمع أن تكون قبيحة، وفي هذا إبطال القول بالعدل، ومَن خالف في هذا القول يعترف بصحَّته؛ فإذا أدَّى قولُه بهذا الفرع إلى إبطال الأصل ويجب القضاء بفساد الفرع.

وبعد، فإن الإنسان لو كان حيًّا لنفسه ـ على ما قاله هذا الخصم ـ لوجب كونه مستحِقًّا لسائر الصفات التي يستحقّها القديم لنفسه؛ لأنه لا يجوز في الشيئين أن يشترِكا في صفة من صفات النفس دون سائر صفات النفس، وهذا يُوجِب كونَه قادرًا لنفسه، ولو كان كذلك لوجب ألَّا يكون لمقدوراته نهاية، ولوجب أن يصحّ أن يمانع القديم، ولما صحَّ اختلاف حال القادرين في زيادة المقدورات ونقصانها وكل هذه الوجوه قد بيَّنَّا فساده من قبل. فإذا كان القول بكونه حيًّا لنفسه يؤدّي إليه وجب الحكم بفساده.

وبعد، فلو كان الواحد منّا مع كونه حيًّا لنفسه يصحّ أن يدرِك القريب ولا يدرك البعيد، ويدرك الشيء بحاسَّة ولا يدركه مع فسادها لم نأمَن في القديم ـ تعالى ـ وإن كان حيًّا لذاته أن يكون بهذه الصفة؛ لأنّا إنما نبطل قول مَن طالبنا بمساواة القديم ـ سبحانه ـ الواحدَ منّا في هذه القضايا بأن نقول: إنه ـ تعالى ـ لمَّا اختصَّ بكونه حيًّا لنفسه استغنَى عن الحواسّ واستحالت الموانع عليه، وليس كذلك حال الواحد منّا. فإذا لم يمكن التعلّق بهذه الطريقة على هذا الوجه لزم ما قدَّمناه؛ وهذا يُوجِب كون القديم تعالى جسمًا. فقد رأيت أن مَن نفى كون الإنسان جسمًا لزمه عليه كون القديم جسمًا. وهذا في نهاية الفساد.

وممَّا يبيِّن أن الإنسان لا يكون حيًّا لنفسه أنه لو كان كذلك لم يجز خروجه من كونه حَيًّا، وفي علمنا بجواز ذلك عليه مع صحّة كونه حَيًّا دلالة على فساد هذا القول. ويلزم مثلُ هذا في كونه قادرًا عالِمًا؛ لأن مَن قال فيه بأنه حيّ لذاته قال فيه: إنه عالِم قادر لذاته. فإن قال: إني لا أُجيز خروجه من كونه حيًّا وعالِمًا وقادرًا، وإنما تغمره الآفات متى كان بهذه الصفة، قيل له: إن لكون القادر قادرًا أو كون الحيّ حيًّا حقيقةً ينفصل بها من غيره، فإذا علمنا أنه مع ارتفاع الموانع وصحَّة وجود الفعل يتعذّر عليه الفعل علمنا خروجه من كونه قادرًا على الحقيقة. ولو جوَّزنا ـ والحال هذه ـ أن يكون قادرًا وإنما غمرته الآفات فمنعته من الفعل لم نأمن كون الجماد قادرًا، بل تكون الأعراض قادرة، وذلك يؤدّي إلى التباس حال القادر بغيره، وإلى ألَّا يكون لنا طريق نفصِل به بين القادر وغيره. وكذلك القول في الحيّ؛ لأنه إذا عُلم في الشيء أنه يستحيل

أن يدرِك مع ارتفاع الموانع فيجب أن نقضي بأنه غير حيّ؛ لأنّا لو جوَّزنا فيه ـ والحال هذه ـ كونه حيًا لم يخلص لنا العلم بالحيّ وما به ينفصل من غيره.

وإنّما صحّ لنا القول بأن القادر تَرِد عليه الموانع والآفات فيتعذّر عليه ما لولاه كان يتأتى منه من حيث بيَّنًا أن صحّة وجود الفعل كما تفتقر إلى كونه قادرًا فكذلك تفتقر إلى ألّا يكون هناك ضِدّ هو أولى بالوجود منه أو ما يجري مجراه، فإذا طرأ عليه ما هذه صفته لم يمتنع أن نثبته قادرًا ونحكم بتعذّر الفعل عليه، وليس كذلك ما قالوه؛ لأنهم أثبتوه قادرًا مع ارتفاع ما يَمنع من وجود الفعل ويُحيله، وقالوا: إن الفعل يتعذّر عليه، وهذا ينقض حقيقة القادر لا محالة، ويُوجِب ألّا نأمَن في القديم ـ تعالى ـ أن يكون فيما لم يَزَلْ وفي كثير من الأوقات قادرًا وهناك ما يحيل الفعلَ منه، وإن لم يكن بمنزلة الموانع، فإذا جاز عندهم أن يكون الحيّ منّا قادرًا لذاته وتغمره الآفات فما الذي يمنع من جواز مثله على القديم ـ تعالى ـ وإن كان قادرًا لذاته؟

فإن قال: إنما جاز ذلك على القادر منّا لأنه متعلّق بشخص وظَرْف يجوز عليهما الآفات وليس كذلك حال القديم ـ تعالى ـ؛ قيل له: إنك بهذا الاعتراض هارب من المذهب؛ لأنك تقول في الحيّ منّا: إنه لا يوصف بمكان فكيف يصحّ أن تقول بما سألت عنه، ويجب أن يكون الكلام لازمًا لك؛ لأنك قد أجريت الحيّ منّا مُجْرَى القديم ـ تعالى ـ في أنه لا يجوز عليه المكان ولا الحلول والمجاورة، فإذا جوَّزت مع ذلك عليه أن تغمره الآفات لزمك تجويز مِثْله على القديم ـ عزَّ وجلَّ ـ.

وبعد، فإن الآفات متى لم تؤثّر في حال القادر ولم تكن مُنافية للفعل ولا جارية مجرى المنافي له استحال القول فيه بأنه آفة، وأنه يقتضي تعذّر الفعل عليه، فلئن جاز ـ والحال ما وصفناه ـ أن يقال في القادر منّا: إنه ممَّن تغمره الآفات، وإن لم يمكن أن يُشار في الآفات إلى ما ذكرناه ليجوزَنَّ مثلُه في القديم ـ تعالى ـ. وإن قال: إن الواحد منّا إذا تعذّر الفعل عليه فالإنسان قد خرج من أن يكون مُصَرِّفًا له وإن كان حيًا قادرًا، ولست أقول بأن الآفة وردت

عليه، قيل له: إن جاز هذا في الإنسان فمن أين أن المصرِّف لهذه الأجساد ليس بإنسان واحد، بل لكل جسد إنسان.

ومن أين أن في المحدثات ما يكون حيًا أصلًا، وما الأمان من أن المصرّف لهذه الأجساد هو القديم ـ تعالى ـ.

على أن علمنا ضرورة بأن[١] الواحد منّا هو المُريد المعتقد، وهذا من أدلّ الدلالة على فساد القول بأن الإنسان لا تعلّق له بهذا الشخص البتَّة؛ لأنه لو كان كذلك لم يجز أن يحصل لنا ما ذكرناه من العلم الضروري، ولو جاز ـ والحال ما قلناه ـ أن يقال: إن المُريد غيرنا وما لا تعلّق له به ليجوزنَّ فيما نشاهده من السواد في بعض المحالّ أن يقال: إنه ليس بحالّ فيه ولا متّصل به؛ والذي لأجله صار كذلك معنى لا تعلّق له به البتَّة. وفي هذا إبطال الضروريات أصلًا، وفي إبطالها إبطال ما يُبنى عليها.

على أن مَن قال في الإنسان: إنه قادر لنفسه لا بدَّ له من القول بأنه عالم لنفسه، ومُريد لنفسه، وهذا هو المحكيّ عن صاحب هذه المقالة، ولو كان مُريدًا لنفسه للزِم كونه مُريدًا لكل مُراد، ولوجب كونه مُريدًا للشيء كارهًا له؛ لأنه كما يصحّ كونه مُريدًا يصحّ كونه كارهًا، وكما لا يختصّ أحدهما بمراد دون مراد، فكذلك الآخر. ويلزم فيه سائر ما أبطلنا به قول المجبرة: إن القديم ـ تعالى ـ مُريد لذاته.

[ردّ الجاحظ على النظّام]

وبعد، فكيف يصحّ كونه عالِمًا لنفسه، مع علمنا بأنّا نحتاج في كثير من العلوم إلى النظر والاستدلال وأنّا نعلم بحسب النظر، وذلك يحيل القول بأنه عالِم لنفسه؛ لأن صحَّة طلب العلم بما لا نعلمه ينافي وجوب كونه عالِمًا بكل معلوم. ومن الطريف أن أبا إسحٰق النظّام ـ رحمه الله ـ يقول في النظر: إنه يُولِّد، وقد نقض ذلك عليه أبو عثمان[٢] ـ رحمه الله ـ؛ لأنه يقول: إنّ عند النظر يحصل العلم بالطبع، فكيف يتمّ له مع ذلك أن يقول في الواحد منّا: إنه عالم لنفسه.

---

(١) هذا خبر (أن).

(٢) هو الجاحظ عمرو بن بحر.

[كلام معمّر شبيه بقول النصارى]

وبعد، فإن الذي دعا كثيرًا من المخالفين إلى القول بأن الإنسان حَيّ لنفسه ظنّهم أنه لا يجوز في الأجزاء الكثيرة أن تصير حَيَّة واحدة، إلّا يجوز أن يجتمع ما ليس بحيّ وما ليس بحيّ، فيصيران حَيًّا. وهذا لا يتمّ إلّا لمَن يقول في الإنسان: إنه معنى واحد لا يجوز أن ينقسم ويتبعَّض. فأمّا هو[1] ـ رحمه الله ـ فإنه يجعل الإنسان روحًا بسيطًا منبثًّا في هذا الشخص، فكيف يصحّ له التعلّق بما تعلّق به القوم، وكل ما يلزمنا على ما نذهب إليه فهو لازم له، وما به ننفصل ممّا ذكرناه ومن غيره من الأسْوِلة يلزمه الانفصال به أو بما يقاربه، على أن مَن قال في الإنسان بهذه المقالة لم ينفصل من النصارى إذْ قالت بالاتحاد؛ لأنهم يقولون: لمّا ظهر من عيسى الفعل الإلٰهي وجب أن يكون الإلٰه فيه، ولولا ذلك لم يكن ليصحّ ظهورُ ذلك منه. فإذا قيل لهم: فعلى أيّ وجه حصل الإلٰه في جسمه، قالوا: لا على وجه الحلول ولا على وجه المجاورة ولا يوصف بمكان ولا بأنه يتحرك. وهذه الطريقة بعينها لازمة لمن قال في الإنسان بهذا القول، بل هذه المقالة أقرب إلى الفساد؛ لأنهم يثبتون الإنسان غير معقول أصلًا، ويثبتونه مع ذلك مدبّرًا لهذا الجسد على وجه لا يُعقل، والنصارى لم تثبت إلّا جسدًا معقولًا وإلٰهًا معلومًا بصفاته التي يختصّ بها، وإنما قضتْ فيه باتحاد لا يُعقل، فقد تبيّنت أن أهل هذه المقالة يلزمهم القول بالتجاهل من وجهين، والنصارى من جهة واحدة.

فإن قال: إذا كان لا بدَّ من إثبات حَيّ قادر؛ ولم يجز أن يكون هذا الشخصَ لأن الأشياء الكثيرة لا تختصّ بصفة واحدة، ولم يجز أن يكون معنًى واحدًا مجاورًا لبعضه من حيث يصحّ أن يبتدىء الفعل في أطرافه، ولم يجز أن يكون عَرَضًا حالًا فيه؛ لأن هذه الصفات التي تتجدَّد للحيّ القادر لا يصحّ أن تحصل للعَرَض، لم يبقَ إلّا ما أذهب إليه من أن الإنسان الحيّ لا يوصف بمكان، وهو مع ذلك مدبِّر لهذا الجَسَد؛ لأن العلم بأن الجَسَد مُدَبَّر له ومدبِّر

---

(١) كأنه يريد معمّرًا. وقد وردت ترجمته سابقًا.

ولا يمكن دفعه. فإذا بطل ما ذكرناه من الأقسام لم يبقَ إلا قولي؛ قيل له: قد بيَّنَّا أنه يلزم على هذه الطريقة كما ذكر كون المدبّر لأشخاص العالَم مدبّرًا واحدًا، ويلزم عليه إبطال القول بأن في العالم حَيًّا قادرًا.

وبعد، فقد بيَّنَّا فساد ما ذهبتَ إليه بوجوه. فلستَ بأن تتوصّل إلى صحَّته بما ادَّعيته من فساد الأقسام بأولى من أن نصحِّح بعض تلك الأقسام بفساد هذا المذهب. هذا لو كان ما ذكره قادِحًا فيما نذهب إليه، فكيف وهو غير مؤثِّر فيه؛ لأنه لا يمتنع عندنا أن تحصل للأجزاء الكثيرة صفة واحدة، فتكونَ بمنزلة الشيء الواحد من حيث اختصَّت بتلك الصفة، لأنه لا يخلو المنكِر لهذه المقالة من أن يدَّعي العلم الضروريّ في فسادها، وذلك مُحال لوقوع الخلاف فيه، ولأنه لو ادّعى العلم الضروريّ في ذلك لكنّا بأن ندّعي ذلك أجدر؛ لأنّا نعلم من حالنا كوننا مريدين ومعتقدين، فإذا بطل ادّعاء الضرورة في ذلك لم يبقَ إلا أن هذا الباب ممَّا طريقه الاستدلال، فما الذي يمنّع من أن تدلّ الدلالة على أن الأجزاء الكثيرة تختصّ بكونها حَيَّة قادرَة لمعنى يوجد في بعضها، وهل هذا القول إلَّا بمنزلة قول المجسِّمة إذ ادَّعت أن إثبات القديم ـ تعالى ـ حَيًّا غير جسم لا يُعقل ولا يصحّ؛ فإذا بطل ما قالوه من حيث منعوا فيما طريقه الدليل أن يثبت على خلاف الأمور المعقولة في الشاهد بطل بمثله ما قاله القوم، وإنما يجب أن يُبنى المشكل من الأمور على الواضح، لا أن يتوصَّل بالشُّبَه إلى دفع الأمور الظاهرة، وقد ثبت أن الواحد منّا يجد نفسه مُريدًا معتقِدًا، وأنه يجد الألم في بعضه، ويَفْصل بين الأمرين لأنه يعلم اختصاص ذلك البعض بالألم، ولا يعلم اختصاص بعضه بهذه الحالة، فيعلم عند ذلك أن كونه مُريدًا لا يرجع إلى بعضه. وأنه ممّا يختصّ به الجملة. فإذا صحَّ ذلك وجب القول بصحَّة كون الأجزاء الكثيرة مختصَّة بصفة واحدة إذا حصلت مبنيَّةً. فإذا ثبت من بعدُ أن هذه الجملة تختصّ بهذه الحالة مع جواز ألَّا تختصّ بها عِلم أنها تحصل كذلك لمعنى، فإذا لم يصحّ في ذلك المعنى أن يوجِب الحكم لمحلّه لما قدَّمنا لم يبق إلَّا أنه يوجِب الحكم للجملة، فلذلك صار حلوله في بعض الجملة بمنزلة حلول ما يختصّ به المحلّ في المحلّ وذلك تعاقب على الجملة وتضادّ عليه لا على المحلّ، وكلّ ذلك يبيِّن صحَّة ما ذكرناه. وكيف يمكن أن يتوصَّل بادّعاء

فساد هذا القول مع ظهور صحّته إلى إثبات مذهب لا يعقل ويدلّ عليه وهذه الجملة تبيّن صحّة ما ذكرناه في هذا الفصل.

الكلام على مَن قال: إن الإنسان جُزء لا يتجزأ[١]، وهو في القلب

علم أن هذ القائل لا يخلو من أن يجعل هذا الجزء عَرَضًا حالًا فيه، أو جوهرًا مجاورًا؛ لأن كون الشيء في غيره لا يصحّ إلا على هذين الوجهين، وأيّهما قال فقد أبطلناه بالأدلّة التي ذكرناها في نُصرة ما نذهب إليه، على أن الجزء في القلب إن كان هو الحيّ المُريد القادر فيجب أن يكون هو المُصَرِّف للجملة، ولو كان كذلك لوجب ألّا يصحّ أن يبتدىء الفعْل في أطرافه، بل كان يجب أن تحصل الحركات فيها بجذْب من القلب أو دَفع، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد هذا القول. وكان يجب على هذا ألّا يفصِل الإنسان بين أن يكون غيره مُكرِهًا له على الأفعال وبين خلافِه؛ لأنه في كل حال لا توجد الحركات فيه إلّا على هذه الصفة، لكنه في إحدى الحالتين يكون المكرِه له المعنى الذي في القلب، وفي الحالة الأخرى غيره؛ وفي علم الإنسان التفرقة بين أن يكون مختارًا للأفعال وبين أن يكون مضطرًا دلالةٌ على فساد هذا القول. ولا يمكن التخلّص من هذا الكلام إلا بأن يقال: إن ذلك الجزء يخترع الأفعال اختراعًا في الغير، وهذا يُوجِب أن يصحّ أن يخترع فيما نأى عنه، وأن يكون حاله بمنزلة حال هذا الشخص الذي هو متّصل به. وفي بُطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول. وإنما أُتِي صاحب هذه المقالة من حيث إن الإرادة تختصّ القلب فظنّ أن الحيّ المُريد هو معنًى في القلب فاعتقد هذا الفاسد، ثم بنى عليه الحدّ

(١) الجزء الذي لا يتجزأ: هو المسمّى بالجوهر الفرد، وعرِّف بأنه جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة أصلًا؛ لا قطعًا ولا كسرًا ولا وهمًا ولا فرضًا. أثبته المتكلّمون ونفاه بعض الحكماء. وأول مَن نفاه في العالم الإسلامي، هو هشام بن الحكم (ت ١٧٩ هـ)، من تلامذة الإمام جعفر الصادق عليه السلام. (راجع أُطروحتي في الدكتوراة عن هشام بن الحكم، إشراف د. رضوان السيد. الجامعة الإسلامية في لبنان). الجزء الذي لا يتجزأ، والجوهر الفرد، والنقطة الجوهرية مترادفات. مع الإشارة إلى أن هذه النظرية هي في الأساس نظرية يونانية ودخلت إلى بلاد المسلمين عن طريق الترجمة في القرن الثاني الهجري. (كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٨٦؛ جامع العلوم ١/ ٣٩٢).

الإنسانيّ. وما قدَّمناه من قبل: من صحة كون الإنسان مُريدًا واحدًا يُبطِل هذا القول. ولو أن قائلًا قال: إذا ثبت في الجملة أنها مُريدة واحدة فيجب أن تكون الإرادة تحلّ سائر أجزائه لكان هذا أقرب إلى الشاهد من أن يقال: إن الإرادة إذا حلَّت القلب فيجب بُطلان الأمر الظاهر الذي نجده من أنفسنا في كوننا مُريدين ومُعتقدين؛ لأن ما يُبنى عليه هذا الكلام ضروريّ، وما قالوه من أن الإرادة في القلب طريقه الاستدلال، ولو كان ضروريًا لكان ما نقوله من الأصل أولى؛ لأن الإنسان يجد نفسه مُريدًا ثم يجد الإرادة ويعرف موضعها على الجملة عند ضرب من الاختبار؛ كما أنه يعلم الجواهر موجودة باضطرار، ثم يعلم أنها لا يجوز أن تكون في مكانين عند ضرب من الاختبار.

وبعد، فلا فرق بين مَن قال في الواحد منّا: إن حركاته وسائر تصرّفه قد تقع بتسخير القلب، وبين مَن قال: إن الله هو المسخّر له في ذلك وينفي أن يكون المحدث فاعلًا أصلًا، على ما يقوله جَهم[1]؛ ألا ترى أنّا نبطل قوله بأن الإنسان يفصل بين الحركة الضرورية وبين غيرها، فكذلك نقول لمن خالفنا في هذا المذهب؛ على أنه كان يجب ألَّا يذمَّ الإنسان على ما يبتدئه الواحد منّا من الكلام في لسانه، وعلى ما يبتدئه من الحركة في أطراف أنامله؛ لأن هذه الأفعال واقعة على سبيل الاضطرار، وكان يجب ألَّا تقع الأفعال بحسب الإدراك بالعين لأن العين غير القلب، فلِمَ صاروا بأن يقولوا: إن الحيّ هو القلب لأنه محلّ للإرادة بأولى من أن يجعل الحيّ حاسَّة العين وسائر الحواسّ لأنها محالّ للإدراك، أو بها يصحّ كونه مدركًا.

الكلام على مَن قال: إن الحيّ هو رُوح في القلب

قد حكينا من قبل عن الأسواريّ[2] أن الإنسان هو ما في القلب من الروح، وعن ابن الرَّوَنديّ[3] أنه شيء واحد في الحقيقة، هو في القلب، وعنه

---

(١) جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، رأس «الجهمية». كان يقضي في عسكر الحارث بن سريج، توفي سنة ٧٤٥ م. (ميزان الاعتدال ١/١٩٧؛ الكامل لابن الأثير، حوادث سنة ١٢٨؛ لسان الميزان ٢/١٤٢؛ خطط المقريزي ٢/٢٤٩ و٣٥١).

(٢) راجع الحاشية (٥) صفحة ٣١٣ من هذا الجزء.

(٣) مرّت ترجمته سابقًا.

أنه قال: في البدن أرواح حيَّة تحسّ وتألم، لكن القدرة توجد في الروح التي في القلب، ولذلك يختصّ البدن بالتسخير دون القلب، فلا يُقدِم إلا بإقدام القلب، ولا يمسك إلَّا بإمساكه. وما قدَّمناه من الأدلَّة يُبطِل هذا القول؛ لأنه لا فرق بين القول بأنه جزء من القلب وبين القول بأنه روح في القلب. وما قدَّمناه يأتي على القولين جميعًا.

وبعد، فإن الروح لا بدَّ من أن يَبِين من الجسد بصفة؛ لأنه إن لم يختصّ بالرِّقَّة لم يكن روحًا، وإنما يوصف بذلك متى حصل في الحيّ، وإلَّا فهو من جنس الريح والنفس المردَّد، وما هذا حاله يستحيل كونه حيًّا قادرًا أصلًا؛ لأن الحياة تحتاج إلى رطوبة وبنية، وذلك لا يوجد في الروح، فلذلك قلنا: إن الروح كالدم في أن الحياة تحتاج إليها، وليست من جملة الحيّ، فكيف يصحّ أن يجعل الحيّ هو الروح، ولم يثبت أنه مما يصحّ أن يكون حيًّا مُريدًا أصلًا.

على أنه لا يخلو من أن يَقول: إن الروح الذي أشار إليه جزء واحد أو أجزاء كثيرة، فإن كان جزءًا واحدًا لم يصحّ أن يوصف بهذه الصفة من جهة اللغة؛ لأنها من صفات الجُمَل دون الآحاد. ويبطل بسائر ما قدَّمناه في الباب قبل هذا. وإن كان أجزاء كثيرة، وجاز أن تكون مريدة واحدة فما الذي يمنع من كون هذا الشخص مُريدًا واحدًا وإن كان أجزاء كثيرة؟ وهل هذا القول إلا عدول عمّا يُعقل إلى ما لا يُعقل، وصَرْف ما يعلم من الصفات إلى ما يُشكّ في ثباته أصلًا؛ لأن العلم بأن في القلب روحًا لا يصحّ ادّعاؤه باضطرار ولا استدلال، والعلم بما نجد أنفسنا عليه من الأحوال ضروريّ، فكيف نصرف ذلك إلى أن المختصّ بها ما نشكّ في ثباته ووجوده.

[ردّ أبي علي الجبائي]

وقد بيَّن شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ فساد هذا القول بأنه ليس بأن يجعل الحيّ هو روح في القلب من حيث كانت تمسك بإمساكه وتُقدِم بإقدامه بأولى من أن يجعل الحيّ هو العين؛ لأن سائر الأعضاء قد تُقدِم بإقدامها وتمسك بإمساكها؛ لأنه كما يتصرّف بحسب إرادة قلبه فقد يتصرّف بحسب إدراك عينه، وقد يدعوه الإدراك إلى الأفعال؛ كما يدعوه العلم إلى الفعل، بل لو قيل: إن

الإرادة لا تكون داعية أصلًا لأنها تتبع المراد، فما دعا إليه يدعو إليها ـ على ما بيَّنَّاه في باب الإرادة ـ لكان أقرب. وذلك يقتضي أن قول مَن قال: إن الإنسان هو الحواس أقرب إلى الشُّبهة من هذا القول.

[علّة مقالة ابن الراوندي والردّ عليها]

والذي دعا ابن الروندي إلى القول بأن في البدن كله أرواحًا حيَّة ما أورده شيوخنا: من أنه كان يجب ألَّا يألَم بما يحدث في سائرِ جسمه، وإنما يألَم إذا حدث الألم في القلب، فأدّاه إلى أن قال بهذا القول. وأُلزِم على ذلك أن تكون هذه الأرواح كلها قادرة، فرأى أن ذلك يردّه في الإنسان إلى مثل مذهبنا، فقال: إنها حيَّة تحِسّ وتألَم، ولا يجوز وجود القدرة إلا في الروح الذي في البدن. وهذا في نهاية الفساد؛ لأنها أجمع إذا صحَّ أن تحسّ وتألم فما الذي يمنع من حلول القدرة في جميعها؟ فإن قال: لأن روح القلب تختصّ بصفة بها تفارق سائر الأرواح، قيل له: وما الذي يمنع في سائرها أن تشاركها في تلك الصفة فتصير كلها قادرة؟ وإنما صحَّ له القول بأن القلب يختصّ بصحة حلول أفعال فيه دون الجوارح لحاجتها إلى بِنْية مخصوصة. ونقول مع ذلك: إن سائر الجوارح لو بُني كبِنيتها لوجب صحَّة وجود هذه الأفعال فيه؛ فليس لأحد أن يعترض بذلك ما ألزمناهم. فإن قال: إذا ثبت أن الروح متى زالت من ناحية القلب بطل التصرّف والتدبير، وإذا كانت هناك صحَّ التصرّف والتدبير علمت أن الحيّ القادر هو ذلك الروح، قيل له: إن التصرّف قد يبطل أيضًا بتفريق بِنْية العُنُق وبنَزْف الدم كله. فإن دلَّ ما ذكرتَه على أن الروح هي القدرة القادرة فيجب أن يدلّ ما قلناه على أن الحيّ القادر هو الدم وأجزاء العُنُق. وإنما صحّ ما قاله لأن الحيّ إذا كان حيًّا بحياة يحتاج إلى كون الروح بهذه المنافذ؛ كما يحتاج إلى البنية والدم، فلذلك يخرج من كونه حيًّا بفَقْد هذه الأمور. وما ألزمناه مَن قال: إن الحيّ لا يوصف بمكان: من أنه يجب ألَّا يمكن على هذا القول إثبات حَيّ مدبر في العالم يَلزم القائل بهذا القول. وذلك أنه متى جوَّز أن يكون التصرّف الواقع في جوارح الإنسان وأعضائه لا تعلّق له بالجملة، وإنما يتعلّق بمعنى في القلب، وإن لم يكن القول بأن ذلك المعنى يجذب هذه الأعضاء ويدفعها فما الذي يمنع من القول بأن المدبّر لهذا

الجسد لا تعلّق له به البَتَّة، ويكون مسخّرًا له ومدبّرًا؛ على أنه إن جاز أن يقال: إن الحيّ هو روح في القلب، من حيث كانت الإرادة تحلّ القلب دون غيره، فهلًا جاز أن يقال: إن كل طرف من أطرافه فيه حيّ لأنه يصحّ أن يبتدىء فيه الفعل، ولو لم يكن فيه حيّ لم يصحّ ذلك؛ لأنه كما ثبت أن إرادة الشيء تقع بحسب الدواعي فكذلك قد ثبت أن ابتداء الفعل لا يقع إلا من قادر حيّ. فمتى تُطرّق بأحد الأمرين إلى إثبات حيّ صحَّ أن يُتطرَّق بالآخر إلى إثباته. وهذا يُوجِب القول بأن في كل طَرَف من أطراف الإنسان حيًا قادرًا، ويُوجِب ذلك كون هذه الجملة أحياء كثيرة. وذلك يمنع من وقوع تصرّفها بحسب قَصْد واحد وإدراك واحد.

الكلام على مَن قال: إن الفاعل القادر المُدرِك هو الروح دون الجسد، وإن الجسد مَوَات

اعلم أن الذي قدّمناه من قبل يُبطِل هذا القول؛ لأنّا قد دللنا على أن كل محلّ ندرك به الحرارة والبرودة والألم يجب أن يكون فيه حياة، ودللنا على أن كل جزء فيه حياته، فيجب كونه من جملة الحيّ وبيَّنّا أن الحيّ هو القادر المدرك، وأنه ـ وإن كان أجزاء كثيرة ـ في حكم الشيء الواحد من حيث كان حيًا واحدًا وقادرًا واحدًا. فذلك يُبطِل قوله: إن الجَسَد مَوَات؛ لأن هذه تفيد انتفاء الحسّ والإدراك، وإذا دللنا على ثبوتهما في أجزاء الجسد فقد بَطُل ما قاله. وإذا ثبت أن الروح من قَبيل النَّفَس والريح، وأن ما اختصّ بهذه الصفة لا تحلّه الحياة وإن كان الحيّ بحياة يحتاج إلى كونه في البدن فقد بَطُل ما قاله من أن الحيّ هو الروح.

وبعد، فإن هذا القائل لا يخلو من أن يريد بما ذكره من الروح النَّفَس المتردِّد، أو يريد بذلك ما يُحكَى عن النظّام ـ رحمه الله ـ في الإنسان. فإن أراد الأول فقد بيَّنّا فساده. وإن أراد الوجه الثاني فسنُفرِد فيه الكلام من بعد. وقد بيَّنّا من قبل أن الحيّ كما لا يصحّ أن يدرك ويفعل إلا مع كون الروح في المخارق[١] فكذلك لا يصحّ أن يفعل إلا وهذا الجسد الظاهر على ما هو

(١) يريد بها منافذ الجسم كالعين والأنف.

عليه من البنية؛ لأن تفريق عُنقه وتوسيط جسده يُخرجه من كونه حيًا؛ كما أن إخراج روحه يُخرِجه من كونه حيًا. وإذا كان لا بدَّ في كونه حيًا من كِلا الأمرين فلمَ قال: إن الحيّ هو الروح دون الجَسَد، وبِمَ ينفصل مِمَّن قال: إنه الجسد دون الروح. بل يلزمه على ذلك أن يكون الحيّ هو الدم دون الروح والجسد؛ لأن نَزْفه عن البدن يُخرِجه من كونه حيًا. وقد تقصَّينا ما يُبطِل هذا القول من قبل.

الكلام على مَن قال: إن الحيّ هو الجسم والروح جميعًا

قد حكينا عن بِشْر بن المعتمر هذا القول، وعن هشام بن عمرو أنه كان يجعل كل عَرَض لا يكون الإنسان إنسانًا إلا بها من أحد قسمي الإنسان وقد حُكِي عن بعضهم أن الروح هي الحياة. وعن بعضهم خلاف ذلك. وحُكِي عن أبي الهُذَيل ـ رحمه الله ـ في الحياة أنها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا.

واعلم أن الذي يدخل في جملة الحيّ هو ما حَلَّه الحياة دون غيره. ولذلك قلنا: إن الشَّعَر والعظم والدم ليست من جملة الحيّ، من حيث عُلِم من حالها أن الحياة لا تحلُّها، وإنما تعلم التفرقة بين ما تحلُّه الحياة وبين ما لا تحلُّه بالإدراك؛ لأن الحياة؛ إذا كان لا بدَّ من أن تختصّ لجنسها بحكم تبين به من غيرها من الأعراض، وكان لا حكم بفعل لها تبين به إلَّا صحة الإدراك بها، فيجب أن نحكم في كل محل صحَّ أن ندرك به الحرارة والبرودة والألم أن فيه حياة، ونقضي على كل محلّ لا يتأتَّى ذلك به أنه لا حياة فيه، وإنما جعلنا علامة وجود الحياة في المحلّ هذا دون سائر الإدراكات[1] لأنها تحتاج إلى بِنْية مخصوصة كالرؤية والسمع وإدراك الرائحة والطَّعْم، فلا يمتنع في ذلك الإدراك إذا انتفى أن يقال: إنما انتفى لانتفاء البنية لا لانتفاء الحياة، وليس كذلك إدراك الحراة والألم؛ لأنه لا يُحتاج فيهما إلَّا إلى محلّ الحياة؛ فوجب لذلك أن يُحكَم بثبوت الحياة عند صحَّتهما وبانتفائه عند انتفائهما. وإذا صحَّ ذلك وعلمنا أن الروح هو النَّفَس المتردّد وأنه لا يُدرَك به كما لا يُدرَك بالشَّعَر فيجب أن

(١) أي غير إدراك الحرارة والبرودة والألم.

يحكم بأنه لا حياة فيها على وجه من الوجوه، وإذا لم يكن فيه حياة لم يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ؛ كما لا يصحّ أن يعدّ من جملة الحيّ ما يلتزِق بجسمه من الأجسام. ولو جعلنا علامة كون الشيء من جملة الحيّ الاتصال لوجب لو خَلَق ـ تعالى ـ بين الإنسان والجبل اتصالًا أن يكون من جملة الحيّ، ولوجب أن يستحيل اتصال حيّ بحيّ لأنه كان لا يكون أحدهما بأن يكون من جملة الآخر أولى من أن يكون الآخر من جملته، ولأن المُستَفاد بقولنا في الشيء: إنه من جملة الحيّ أنه، يلحقه بصفة الحيّ وما يصحّ في الحيّ من حيث كان حيًّا.

وإذا صحَّ ذلك فقول القائل في الشيء: إنه من جملة الحيّ ولا يثبت فيه هذا الحكم خلاف في عبارة لا وجه للمضايقة فيها. فإن قال: إنما قلت: إن الروح من جملته لأنه لولاه ولولا بنيته لم يكن حَيًّا، قيل له: إنه لا يجب أن يدخل تحت الاسم ما لولاه لم يحصل الاسم، ألا ترى أنه لولا الحركة لم يوصف المحلّ بأنه متحرّك، ولا يجب أن تكون الحركة داخلة في الاسم حتى يكون قولنا: متحرّك يفيده ويفيد الحركة. فإن قال: إني مُخالف في الأمرين جميعًا، قيل له: إن ذلك يؤدي إلى أن يكون الإنسان إذا شَتَم الحيّ وذمَّه ومدحه فقد ذمَّ البنية والروح والدم، وإذا ضرب الحيّ أن يكون ضاربًا للجسم والعَرَض، وإذا عبدَ الخالق وقصد ذلك أن يكون قد عبدَ الله وعبدَ خَلْقه، وظهور فساد هذا القول يُغني عن الإطالة، فإن قال: إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون قادرًا واحدًا، وحيًّا واحدًا فهلّا جاز ما قلتُه في الجسم والروح وسائر ما لولاه لم يكن حيًّا؛ قيل له: إنّا لم نحكم بفساد ما قلته من حيث يقتضي كون الأشياء الكثيرة حيًّا واحدًا؛ لأنّا نقول بذلك، وإنما أبطلناه من الوجه الذي تقدَّم، فلا وجه لهذا السؤال، ولا فرق بينك وبين مَن قال: إذا جاز عندكم في الأجزاء الكثيرة أن تكون حيًّا واحدًا فهلًّا جاز أن يكون كل جسم في العالم حيًّا واحدًا فما به تُجيب عن هذ السؤال فهو جوابنا فيما ذكرته. فإن قال: إذا جاز عندكم أن يكون من جملة الحيّ ما لولاه لم يَخْلَ بكونه حيًّا فبأن يدخل في جملة الحيّ ما لولاه بطل كونه حيًّا أولى؛ قيل له: قد بيَّنًا أن الذي يجب كونه من جملة الحيّ ما يُلحقه حكم الحياة؛ فإذا لحق يدَه وسائر أطرافه هذا الحكم فصحَّ أن يُدرِك بها الحرارة والألم وجب كونها من جملة الحيّ، وإن كان فَقْدها لا يؤثّر في كونه حَيًّا، وليس كذلك الروح وغيرها؛ لأن الإدراك لا يصحّ بها

فيجب ألَّا تكون من جملة الحيّ، وإن استحال كونه حيًّا إلا معها؛ كما لا يجب ذلك في الدم والشَّعَر وغيرهما من الأمور التي لا يجوز أن يكون حيًّا إلَّا معها.

وبعد، فإنّ علمنا بأنه يصحّ من الإنسان أن يبتدىء الفعل من أطراف أنامله يدلّ على أن الحيّ ليس هو الروح. فإذا دلّ ذلك على أنه بانفراده ليس بحيّ وجب ألَّا يكون مع غيره حيًّا؛ لأنه لا يجوز أن يُقرن إلى ماله تأثير في الحكم العقلي ما لا تأثير له فيه. فأمَّا مَن قال: إن الحياة هو الحيّ فقوله في نهاية الفساد؛ لأن العلَّة لا يجوز أن تختصّ بالصفة الموجَبة عنها؛ ألا ترى أن الحركة لا يجوز أن تكون متحركة؛ وذلك يمنع من كون الجملة نفسها هي الحيّ.

وبعد، فإن الحيّ القادر هو الفعَّال، وقد عرفنا أن الفعل لا يصحّ منّا إلا باستعمال محلّ الفعل واستعمال الآلات؛ وذلك لا يصحّ إلا والقادر جسم. ويبيِّن ذلك أنّا نعلم من أنفسنا ما نختصّ به من كوننا مُريدين ومُعتقدين ضرورة، ولا نعلم الحياة ضرورة أصلًا، وما لا يُعلَم باضطرار بألَّا تعلم صفته باضطرار أولى. فلو كان الحيّ هو العَرَض لم يصحّ أن يعلم القاصد النيّة باضطرار البَتَّة، وكل ذلك يُبطِل ما قاله القوم.

[دفاع عن العلاف وتبرير مقالته]

وأما قول الشيخ أبي الهذيل ـ رحمه الله ـ في الحياة: إنها يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، فالمراد عندنا أنه ذهب إلى أن الحيّ لا يكون حيًّا إلا بعَرَض يحلّه وبروح تحصل فيه، وسمّاها جميعًا حياة. ولهذا قال: إن الحياة يجوز أن تكون عَرَضًا، ويجوز أن تكون جسمًا، وهذا خلاف في عبارة؛ لأن الروح عبارة عن النَّفَس المتردّد في مخارق الإنسان، ولذلك وصفها الله ـ تعالى ـ بالنفث[1] والنفخ، وذلك من صفات الأجسام الدقيقة، وقد ثبت فيما هذا حاله أنه لا يجوز أن يوجِب لغيره حالًا؛ لأن المُجاور لا

---

(١) النفث: النفخ.

يختصّ بما جاوره اختصاص العِلَّة بالمعلول، ولأنه لو أوجب كونه حيًّا لأوجبه لجنسه فكان غير الروح من الأجسام بمنزلة الروح في إيجابه كونه حيًّا؛ لأن الجواهر متماثلة، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد مَن قال بهذا القول. فأمّا إذا جعل المُوجِب لكونه حيًّا العَرَض الحالَّ وعبَّر عن الروح بأنها حياة من حيث لا يكون حيًّا إلا معها فإنما خالف في عبارة؛ لأن المعنى الذي قصده ممَّا نقول به. وإنما وجب ما ذكرناه من جهة العبارة؛ لأن الحياة عبارة عن المعنى الذي به صار حيًّا، ولم يَصِرْ حيًّا بالرُّوح كما لم يصر حيًّا بالدم والبنية، وإن احتيج إليهما جميعًا.

الكلام على أبي إسحٰق النظام رحمه الله

وقد حكينا عنه في الإنسان أنه الروح، وأن الروح هي الحياة المشابِكة لهذا الجسد، وأنها في الجَسد على جهة المداخلة، وأنه جوهر واحد غير مختلِف، وهو قويّ حَيّ عالِم بذاته. وقد بيَّنَّا من قبل أن هذا الشخص لا تختلف أجزاؤه في أنه يدرك بها أجمع الحرارة والبرودة والألم، وبيَّنَّا أن ذلك إنما يصحّ إذا حلَّتها الحياة، وأن ما تقتضيه الحياةُ لجنسها هو هذا الحكم، فلا يجوز حصوله فيما لا حياة فيه، وبيَّنَّا أن بحلول الحياة في المحلّ يصير المحلّ من جملة الحيّ، فإذا صحَّ ذلك وجب كون هذه الجملة هي الحَيَّة القادرة دون الروح البسيط.

وبعد، فإن الواحد منّا قد يحرِّك إحدى يديه في جهة والأخرى في خلافها، ولو كان الحيّ هو شيئًا فيه لم يصحّ ابتداء الحركات المختلفة في الأطراف. ويبيِّن صحَّة ذلك أن فَقْد هذه الآلات يؤثِّر في صحَّة الفعل منه على بعض الوجوه؛ لأن يده إذا شَلَّت لم يمكنه ما يمكنه فيها إذا كانت صحيحة، وإذا لحق رِجْلَه زَمَانة لم يصحّ منه المشي، فلولا أن هذه الآلات من جملة الحيّ لم يجب ذلك فيها. وليس لأحد أن يقول: إنما تعذّر عليه الفعل بها؛ لأنها لا تحتمل الأفعال وحالها هذه، وذلك أن الزمانة لا تمنع من صحّة وجود الحركات فيه؛ فلذلك لو حرَّك القديم ـ تعالى ـ الرِّجْل الزَّمِنَة لصحَّ ذلك؛ وكذلك اليد الشَّلَّاء. فإذا صحَّ بذلك احتمالهما للحركات وجب صحَّة ما

قدَّمناه. من أن تعذّره عليه هو لأنه من جملة القادر، وأنه يحتاج في صحَّة إيجاد الفعل منه إلى أن تكون هذه الآلات على أوصاف مخصوصة. وبمثل هذه الطريقة نستدلّ على فساد قوله في الحواسّ؛ لأنها إذا فسدت لم ندرك المُدرَكات بها، فلو كان الإنسان هو الروح وهذا الشخص هو قالَب وهيكل لوجب ألَّا يؤثِّر في الإدراك فسادُ بعضه؛ كما لا يؤثِّر ذلك في فساد ثوبه وسائر ما يتَّصل بجسمه، وكلّ ذلك مع ما بيَّنّاه من الأدلّة من قَبْل يُوجِب بُطلان ما ذهب إليه. على أنه إذا جاز له أن يقول في هذا الشخص: إنه ليس بحيّ وإنما الحيّ روح بسيط فيه ليجوزنّ لغيره أن يثبت تلك الروح قالبًا وظرفًا للحيّ، ثم كذلك في ذلك القالَب الآخر. وهذا يؤدي إلى ألَّا يثبت حيًا لا الجسم ولا الروح.

وبعد، فإن أراد بقوله في الروح: أنها الحياة الحالَّة في الأجزاء فقد بيَّنَّا أن الحياة لا يجوز أن تكون حيَّة عالِمة قادرة. وإن أراد بذلك النَّفَس المتردِّد فقد بيَّنَّا أنه لا يحسّ به ولا يألم. وقد بيَّنَّا من قبل أن كل طريق يُوصَل به إلى أن الجسم هو الحيّ وأنه لا يجوز أن يكون جزءًا واحدًا، يتوصّل به إلى أن ذلك الحيّ هو هذا الشخص دون جسم منبثّ فيه.

وأحد ما يُعتمد عليه في إفساد قوله أن الروح التي قال فيها: إنها حيَّة لا يخلو من أن يكون كل جزء منها حيًا قادرًا مُريدًا أو الجملة قادرة مريدة. فإن قال: إن كل جزء منها كذلك ولا بدَّ له منه على قوله: إنه حيّ لذاته عالِم قادر لذاته؛ لأن الصفات الذاتيّة تتناول آحاد الأشياء دون جُمَلها فلذلك لا يصحّ في جملة من الأجزاء أن تكون جوهرًا واحدًا وسوادًا واحدًا. فإن قال: لست أريد بقولي: إنها حَيَّة لذاتها ما تذهبون إليه في الصفات النفسية، وإنما أُريد أنه حيّ لا لعلَّة؛ لأن الصفات عندي إمَّا أن تكون للذات أو لعِلَّة، قيل له: إن الصفات المستَحَقَّة لا لعلّة يجب أن تتناول أيضًا آحاد الأشياء دون جُمَلها، إلَّا إذا كانت الصفة تتعلَّق بصفة لعلَّة، فيصحّ فيها أن ترجع إلى الجملة، وهذا كما نقوله في كون المدرِك منّا مدرِكًا: إنه وإن اختصَّ بذلك لا لعلَّة فإنه يرجع إلى جملته من حيث كان المصحّح له كونه حيًا، وإنما صار حيًا بحياة. فأمَّا إذا كانت الصفة مستحَقَّة لا لعلّة ولم تتعلَّق بصفة مستحَقَّة لعلَّة على ما ذكرناه في المدرِك فمن

حقّها أن تتناول الآحاد والأجزاء دون الجُمَل، وإن كانت تجري مجرى الصفات الذاتية في هذا الوجه. فقد بانَ أن فَزَعه إلى هذا الوجه لم يؤثّر في صحَّة ما ألزمناه. فإذا ثبت أنه يلزمه ـ لا محالة ـ القول بأن يكون كل جزء منه حيًّا قادرًا مُريدًا لم يَخْلُ القول في ذلك من وجهين: إمَّا أن يقول: إنها أجمع فاعلة واحدة، أو كل جزء منها قادر فاعل، ولا يصحّ الوجه الأوّل لما فيه من إثبات فِعْل لقادرين؛ لأن ذلك يُوجِب أن يجوز أن يريد بعضهم ضدّ ما أراده الآخر، وأن يقع التمانع بين أجزاء الإنسان، حتى يصحّ أن يريد القلبُ الكلام فيأباه اللسان، أو يريد المشي بالرِّجْل وتأباه الرِّجْل؛ وفساد ذلك يبيِّن بُطلان هذا القول؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن التصرّف يقع من جملة الإنسان بحسَب قَصده ودواعيه، وأن معنى التمانع لا يصحّ في أجزائه، كما يصحّ في جماعة الأحياء. فإن قال: إني أقول: إن كلّ جزء من الروح إذا أراد شيئًا فلا بدًّ من أن يكون الآخَر مُريدًا له، فإذا اتّفقت الأجزاء في الإرادة لم يقع التمانع، وذلك لا يمنع من كون كل واحد قادرًا مُريدًا، قيل له: لا يخلو اتّفاقهم في الإرادة من أن يكون على جهة الإلجاء والاضطرار بأن يحمل بعضُهم البعضَ على موافقته في الإرادة، أو على جهة الاختيار بأن يكون هناك أمر يوجِب اتّفاقهم في الإرادة، أو أن يتفقوا في الإرادة لا لسبب جامع لهم عليه لكن على جهة التبخيت[1] وقد علمنا أنه لا يجوز أن يتّفقوا في الإرادة على أن يجعل بعضهم بعضًا عليه لوجوه. منها أنه كان يجوز ألَّا يحمله عليه فيقع التمانع، فكان يجب في الإنسان أن تختلف به الأحوال فيقع التمانع في أطرافه مرّة، ولا يقع أخرى، وقد قدَّمنا فساد ذلك. ومنها أن بعض الأجزاء ليس بأن يحمل البعضَ الآخر على موافقته في الإرادة بأولى من أن يحمل ذلك البعضُ هذا البعضَ على هذا الحكم؛ لأنه لا مزِيَّة لأحد البعضين في هذا الباب ليس للآخر؛ سيّما ومِن قوله: أن الإنسان جنس واحد لا يجوز أن يختلف، فيجب على هذا ألّا يكون لبعضه من المزِيَّة ما ليس لسائره. فإن قال: إن المريد الذي هو القلب يحمل سائر الأجزاء على موافقته في الإرادة ويكون بذلك أولى، على ما نجده من أنفسنا، قيل له: إنما صحّ

(١) أي الحظ والنصيب من غير علّة. والكلمة مأخوذة من البخت.

ذلك عندنا؛ لأن المُريد هو الجملة، فيصحّ أن يقع منه الأفعال بحسب قصدها، وليس كذلك قولك: إن كان جُزء من الرُّوح يصحّ كونه مُريدًا، فليس للقلب عندك من المزِيَّة ما ليس لغيره. فإن قال: إن بعضهم يحمل بعضًا على موافقته في الإرادة من حيث علموا أن الصلاح فيما أرادوه، قيل له: إن ذلك يُوجِب أن يريد كل واحد منهم لمكان علمه بأن المراد صلاح لا على جهة الحَمْل، على أنه إن جاز أن يقال في الروح التي حصلت في هيكل واحد وقالَب واحد: إن بعض الأجزاء يحمل غيره على الموافقة في الإرادة وإن لم يكن هناك ما يُوجِب ذلك فيها ليجوز أن يقال في جماعة الأحياء: إن بعضهم يحمل بعضًا على هذا الحكم، وظهورُ فساد ذلك لعلمنا أن الواحد منّا قد يكره ما يريده صاحبه دلالةٌ على فساد هذا القول.

فإن قال: إن القالَب الواحد إذا جمع الأحياء شاهد بعضُهم بعضًا فصحَّ حمل بعضهم بعضًا على الموافقة في الإرادة وفِعْل المُراد، وليس كذلك حال جماعة الأحياء في الهياكل المتغايرة، قيل له: إن أول ما في هذا نقض قولك: إن الإنسان عندك لا يُرَى، فلا يصحّ أن يَرَى بعض الأجزاء بعضًا، ثم يفسد ذلك من حيث ثبت أن المجاورة لا تقتضي الحمل والإكراه، كما لا تقتضيه المُباعدة، فحكم الأحياء في القالَب الواحد حكم الأحياء في الهياكل الكثيرة، وكان يجب على هذا القول لو وصل الله ـ سبحانه ـ جماعة أحياء بعضَهم ببعض أن يحمل بعضُهم بعضًا على الموافقة في الإرادة، وهذا ظاهر الفساد. فإن قال: إنهم يتّفقون في الإرادة لأن كل واحد منهم يعلم أن المراد حكمه، فيدعوهم هذا السبب إلى أن يجتمعوا على إرادة الشيء فهذا يَبْطل من وجوه. منها أنه لا يخلو من أن يقول في كل حيّ: إنه يجب أن يعلم ما يعلمه الآخَر من حيث كان عالِمًا لذاته. فإن قال ذلك فقد بيَّنَّا فساده. ويجب أيضًا في الأحياء المتغايري الطرق مثلُ ما يجب في الأحياء إذا كان القالب واحدًا حتى لا يقع اختلاف بين الأحْياء في الإرادة البَتَّة، وهذا معلوم خلافُه باضطرار. فإن قال: إن الأحياء إذا جمعهم الهيكلُ الواحد اتّفقت دواعيهم لعلم بعضهم لحال بعض، وليس كذلك سائر الأحياء، فهذا ممَّا قد بيَّنَّا فساد التعلّق به. ومنها أن حقّ كل حيَّين تصحّ عليهما الإرادة ألَّا يمتنع أن يختلفا في الإرادة، وإن اشتركا في العلم

بحال مراد، وهذا بيِّن من حال الأحياء منّا فلا يصحّ دعاء سبب جامع لأجزاء الروح على الإرادة.

وبعد، فمتى ثبت أن الجملة تتصرَّف بحسب قصد واحد فمن أين أن ذلك إنما وجب موافقة أجزاء الروح في الإرادة، دون أن يجب لما نقوله من أن الجملة حيَّة واحدة. فإن قال: إنما صار ما قلته أولى لأن الدلالة قد دلَّت عندي على أنه حيّ لذاته، ولا يصحّ في الصفات الذاتيَّة أن ترجع إلى الجُمَل، قيل له: قد بيَّنَّا فساد ذلك، وسنأتي على كل ما يرِد من الشُّبَه فيه. فأمّا إذا قال: بالاتفاق يجتمعون على إرادة الشيء فذلك ممّا لا يجب استمراره، ويجب ألَّا يمتنع في كثير من الأوقات أن يقع التمانع بين هذه الأجزاء، على ما ألزمناهم، فإن قال: إني أُثبت كلَّ جزء حَيًا قادرًا، وأُثبت جملة الروح مع ذلك قادرة حَيَّة فلذلك لم يقع التمانع بين هذه الأجزاء، قيل له: إن الحياة إن أوجبت كون المحلّ حَيًا لم يصحّ أن يرجع إيجابها إلى غير ذلك المحلّ؛ لأن ذلك يُوجِب قلب جنسها، ويجب مع ذلك متى جوَّز هذا فيها ألَّا يكون لرجوعها إلى المحلّ حكم، فلا يكون لقوله: إنها تُوجِب الحكم للمحلّ معنًى. وهذا رجوع إلى ما نقول به.

فإن قال: إذا جاز في الحياة أن تُوجِب الحكم للجملة الهزيلة، ثم تُوجِب الحكم لها وقد سمِنت فهلًا جاز أن توجِب للمحل وتُوجِب للجملة؟ قيل له: إن الحياة عندنا تُوجِب الحكم للجملة المدرِكة، ولا مُعتَبَر فيها بالصغر والكِبَر؛ لأن الجملة لا تختصّ بالأجزاء؛ فلذلك لم يَفترق الحالُ بين أن تكون هزيلة أو سمينة، وليس كذلك لو أوجبت الحكمَ للمحلّ؛ لأنه كان يجب أن يوجَب لجنسها الحكم لمحلّها، ولا يتعدّى الحكم المحلّ، فلو جوَّزنا أن يوجب الحكم للجملة لأدّى ذلك إلى قلب جنسها، وهذا في نهاية الفساد.

فهذه الجملة تبيِّن فساد هذا المذهب.

وسنُورِد الآن جملة من أسْوِلتهم[1].

(١) أي أسئلتهم.

ذكر شبههم والأجوبة عنها

[١ ـ] سـؤال

قالوا: قد ثبت أن الإنسان يجب أن يكون حيًّا قادرًا، فلا يخلو من أن يكون قادرًا لذاته، أو قادرًا بقدرة، ولا يجوز أن يكون قادرًا بقدرة؛ لأنه لو كان كذلك لأدّى إلى أن يَقوى الشيء بما هو مخالِف له، ولو جاز ذلك لجاز أن يقوى الحَرّ بالبرد أو الحارّ بالبارد، فإذا استحال ذلك استحال كون القادر قادرًا بقدرة. وإذا بطل ذلك لم يبقَ إلّا ما نقوله من أن القادر لا يجوز أن يكون جملة واحدة، بل يجب في كل جزء أن يكون قادرًا.

وهذا غلط؛ لأن الحرّ في الحقيقة لا يقوى بالبرد، ولا الحارّ بالبارد لأن انضمام البرد إلى الحرّ في المحلّ الواحد مُحال، ولذلك لم يَقْوَ بِه، والحارّ إذا انضمَّ إلى البارد لم يتغيَّر حال كل واحد من المحلَّين عمّا كان عليه في حال الانفراد، وكذلك لا يجوز أن يقوى الحارّ بالحارّ لأنهما إذا تجاوروا فحال كل واحد منهما كحاله عند الانفراد. وإنما يقوّي الحرّ في المحل بالحرّ في ذلك المحلّ. والمراد أنه يدرك ذلك المحلّ أشدّ حَرًّا، كما يُدرَك المحلّ الذي فيه سوادان أشدّ سوادًا من غير أن أثّر أحد الحَرَّين في الآخر. وإنما يُوصَف المحلّ بأنه أشدّ حَرًّا على ما ذكرناه من غير أن يؤثِّر أحدهما في الآخَر، والحرّ لا يقوى إذًا بالحرّ ولا البرد بالبرد ولا الحارّ بالبارد ولا الحارّ بالحارّ، فكيف يجوز أن يجعل ذلك أصلًا للقادر، ويمنع من أن يكون قادرًا بما هو مخالف مع أن القوم لم يجدوا الشيء يقوى لا بجنسه ولا بمخالفه.

وبعد، فإنه يجب على هذا الاعتلال ألّا يتحرَّك المحلُ بما يخالفه، ولا يسودّ بما يخالفه، ولا يدلّ الدليل على ما يخالفه، ولا يولِّد النَّظَر ما يخالفه، ولا يشبَع أحدنا بما يخالفه، ولا يستعين بآلات تخالفه. ومن قول صاحب هذه العلَّة أن المحلّ يتحرّك بما يخالفه، وأن الحَيَّ يستعين بالأعضاء وهي مخالفة له. ومن قوله أن الدليل يدلّ على ما يخالفه (لأن الذين يعدِلون عن هذه الطريقة السَّوِيَّة فيمنعون من أن يدلّ الشيء إلّا على جنسه). ومن قوله أن الرائي يستعين بالشعاع على الرؤية وإن كان مخالِفًا للبصر عنده. ومن قوله أنه

يفعل ويريد عند الخاطر وإن لم يكن الخاطر مُريدًا، وكل ذلك يُبطِل ما تعلّق به.

وبعد، فإنّا قد بيَّنّا من قبل أن الجملة هي القاصدة، وتصرّفها يقع بحسَب قصدها وإرادتها، وأن ذلك يدلّ على اختصاصها بحال تفارق به مَن تعذّر عليه الفعل، فإذا صحَّ كونها بهذه الصفة في حال دون حال وجب كونه قادرًا بقدرة، ووجب كون القدرة عَرَضًا مختصًا به، وإلّا لم تكن بأن يكون قادرًا بها أولى من غيره. وهذا يُوجِب كونها حالَّة في بعضه، ولا تكون كذلك إلّا وهي مُخالِفة له مخالَفَةَ العَرَض للجوهر. فإذا ثبت ذلك وجب القضاء بأن الشي يقوى بما يخالفه؛ كما يوجد ويحدّث بما يخالفه، وأن يبطل ما اعتدّ به مما ينقض هذه الأصول.

[٢ ـ] ســؤال

وربما عبَّروا عن قريب ممّا قدّمناه بعبارة أخرى، فيقولون: كيف يجوز أن يَقوى القويّ بما ليس من شأنه أن يكون قويًا؛ وكيف يحيا بما ليس في شأنه أن يكون حَيًّا. ولئن جاز ذلك ليجوز أن يقوى السواد بما ليس من شأنه أن يكون سوادًا، والحرارة بما ليس من شأنه أن يكون حارًّا.

وهذا يسقط بكل ما قدَّمناه أوَّلًا، فلا وجه لإعادته. ولو أن قالِبًا قلب هذا الكلام وحكم فيه بالضدّ ممّا قالوه فقال: كيف يقوى الشيء بما من شأنه أن يكون قويًا. ولئن جاز ذلك ليجوز أن يتحرَّك بما مِن شأنه أن يكون متحرِّكًا لكان أسعد بهذا القول ممّا أورده السائل. والأوَّل مستمرّ على ما ذكرناه؛ لأنه لا يجوز أن يصير الموصوف على صفة من الصفات لغيره، ولذلك الغير مثل هذه الصفة، وإنما يجوز ذلك فيه إذا لم يكن لذلك الغير مِثْل هذه الصفة. وهذا بيِّن في العِلَل كلها وفي وجوب الحُسْن والقُبْح والوجوب وما شاكلها حتى الأدلَّة؛ لأن الشيء لا يجوز أن يدلّ على مثله، وإنما يدلّ على ما خالفه، من حيث لا يجوز أن يحصل بينه وبين المدلول التعلّق الذي تقتضيه الدلالة إلّا وهو مخالِف له. وكذلك الفاعل فإن ما يقع منه مُخالِف له وإن كان في حكم العِلَّة في حدوثه، فأمّا السبب فلا يولّد في الأكثر إلّا ما يخالفه على هذه الطريقة،

ولا يخرج عن ذلك إلَّا بتوليد الاعتماد لمثله، على قول أبي هاشم ـ رحمه الله ـ ولا يولِّد ذلك إلا على جهة التبع لما يولّده من مخالِفه، فلا يصحّ التعلّق به. وبعد، فإنه يولّد مثله ومخالفه، فكيف يجعل أصلًا في أنه لا يقوى إلا بما هو قويّ دون أن يجعل أصلًا لضدّه وخلافه. وهذا بَيِّن.

[٣ ـ] سؤال

قالوا: لو جاز أن يقدِر الواحد منا بما هو مخالف له لجاز أن يقدر بكل ما هو مخالف له من الأعراض. فإذا استحال ذلك بطل كونه قادرًا بقدرة، وثبت أنه قادر لذاته أوْ لا لذاته ولا لعلّة، فأيّهما كان فيجب أن يكون القادر الحيّ جزءًا واحدًا.

وهذا ممّا بيَّنَّا فساده؛ لأنّا قد دللنا على أن الأمر بالضدّ ممّا قالوه، وأن الموصوف لا يجوز أن يحصل على صفة من الصفات لغيره إلَّا وذلك الغير مخالِف له، فلا وجه لإعادته.

وبعد، فقد ثبت أن المتحرِّك يتحرَّك بما يخالفه، ولم يجب أن يتحرّك بكل ما يخالفه حتى يتحرك بالسواد والحركة. وكذلك الشيء يدلّ على بعض ما يخالفه، ولا يجب كونه دالًّا على كلّ ما يخالفه، فإذا جاز أن يقدر القادر منّا على ما يخالفه من الأفعال ولا يجب أن يقدر على كل ما يخالفه؛ لأنه لا يقدر على الألوان والطعوم والأراييح[1] فهلَّا جاز أن يقدِر ببعض ما يخالفه، ولا يجب كونه قادرًا بكلّ ما يخالفه.

[٤ ـ] سؤال

قالوا: لا يخلو القادر من أن يكون معنًى واحدًا، أو الروح البسيطة التي لا يتغيَّر حالا، أو الجملة التي تشيرون إليها. فلو كان هو الجملة التي يجوز عليها الزيادة والنقصان في السِّمَن والهُزال لَما صحَّ من الإنسان أن يعلم اليوم أنه الحيّ القادر من قَبْل إذا تغيّرت أجزاؤه إلى زيادة ونقصان، ولَمَا صحَّ أن يُذمّ

(١) جمع أرياح، جمع ريح. وينكر بعض اللغويين أرياحًا ويُوجِب أرواحًا، ولكن أرياحًا جاءت في كلام الفصحاء.

السمين على ما كان منه في حال هُزاله؛ والهزيل على ما كان منه في حال سِمَنه، ولَمَا صحَّ في الحياة والقدرة أن تتعلَّقا بالجملة وقد تغيَّرت إلى زيادة ونقصان؛ لأن ذلك يُوجِب قلب جنسهما، فإذا بطل ذلك وجب بُطلان القول بأن الجملة هي الحيَّة القادرة، وليس وراء ذلك إلا القول بأن الحيّ القادر معنى واحد، على ما يقوله مُعَمّر، أو الروح البسيطة التي لا تتغيَّر بالزيادة والنقصان في الهيكل.

وهذا غلط؛ لأن العلم بأن[١] القادر لا يتناول الأجزاء التي تقع عليها الزيادة والنقصان وإنما يتناول المختص بهذه الصفة، والجملة من حيث تختصّ بهذه الصفة لا يتغيَّر حالها بالزيادة والنقصان فيها؛ لأنها على حَدٍّ واحد في كونها قادرة عالمة سمِنت أو هُزِلت. فإذا لم يتغيَّر حالها في نفسها لم يتغيَّر حال العلم بها؛ لأن العلم بالشيء على ما هو به. وكذلك القول في الذمّ والمدح؛ لأن الجملة لا تُمدَح لأمر يرجع إلى تفصيل أجزائها، وإنما تُمدَح لاختصاصها بأنها فاعِلة للحسن على وجه مخصوص، وذلك يرجع إلى كونها قادرة. فإذا لم يتغيَّر حالها في كونها قادرة بالزيادة والنقصان فكذلك لا يتغيَّر حالها فيما تستحقّه من الذم والمدح. وإنما كان يلزم ما قاله السائل لو توجّه الذمّ والمدح إلى الأجزاء، فكان يقال: إذا كان في حال إقدامه على القبيح نحيفًا، فلو ذَمَمْناه وقد سمِن لكُنّا قد ذممنا من الأجزاء ما لم يقع منه القبيح. فأمّا إذا كان الذمّ والمدح موجَّهًا نحو القادر الفاعل من غير اعتبار للأجزاء فما قاله ساقط.

وبعد، فمتى رجع هذا السائل إلى العلم والذّمّ والمدح بَطُل عليه أصل مقالته؛ لأن الناس أجمع يعلمون أحوالهم وإن لم يخطر ببالهم في الإنسان أنه الروح البسيطة أو معنى في القلب ولا يجوز أن يعلموا من حالهم ذلك ولمّا يخطر ببالهم المعلوم. فإذا علم الواحد منهم أنه الذي كان مريدًا وقاصدًا ومعتقدًا وإن تغيَّرت أحواله في الزيادة والنقصان ولم يخطِر بباله إثبات شيء في الناظر سوى هذه الجملة فكيف يتوصَّل بذلك إلى إثبات ما لا يعقله هذا العالِم.

---

(١) هذا خبر (أن العلم).

وكذلك فقد يستحسن العقلاء الذمّ والمدح وإن لم يعتقدوا ما قاله القوم إذا عرفوا الجملة وتصرُّفها على الحدّ الذي يُستَحقُّ عنده الذمّ والمدح. وذلك يُبطِل ما تعلّق به.

فأما ما ذكروا من أن الحياة والقدرة إذا لم يصحّ تعلّقهما بجملة صغيرة لم تتعلّقا بجملة كبيرة لِما فيه من قَلْب جنسها، فيجب ألّا يكون العالِم القادر ما يجوز عليه الزيادة والنقصان فغلط؛ لأنهما يُوجِبان الحكم للجملة من غير اختيار الأجزاء على التفصيل، على نحو ما ذكرناه في العلم، فلا يمتنع تعلّقهما بالجملة وإن تغيَّرت في الزيادة والنقصان، فإذا جاز في القدرة المتعلّقة بغيرها لجنسها أن تتعلّق بأشياء ثم تخرج من أن تكون متعلقة به ولا يقتضي ذلك قلب جنسها لما لم تتعلّق بأمور مخصوصة معينة، فكذلك لا يمتنع أن توجب كون الجملة قادرة ولا يؤثّر في ذلك منها الزيادة والنقصان في الجملة. فكل ذلك يبيِّن فساد ما تعلّق به. وإذا جاز في القادر القديم أن يخرج كثير مما يفعله عن مقدوره، وقد كان من قبل في مقدوره وحاله لا تتغير فهلّا جاز تعلّق القدرة بالجملة وهي نحيفة، ثم تتعلّق بها وقد سمنت، وذلك بيِّن. فأمّا الزيادات على هذا السؤال فستجده إن شاء الله في باب الإعادة مستقصى؛ لأنّا نبيِّن هناك ما يجب أن يُعاد من جسم المُثاب والمُعاقَب، وما لا يجب من ذلك فيه، وكيفية جواز الزيادة على الحيّ والنقصان منه. وإنما عدلنا عن ذِكره الآن؛ لأنه كالفروع على مذاهبنا، وهو بذلك الموضع أخصّ.

[٥ ـ] سؤال

قالوا: لو كان الحيّ القادر حيًا قادرًا بحياة وقدرة لوجب فيهما أن توجِبا هذا الحكم لمحلّهما؛ لأنه لا اختصاص لهما إلّا به؛ كما أن الحركة لمّا أوجبت كون المتحرّك متحرّكًا أوجبت ذلك في محلّهما. وكذلك سائر الأعراض. وهذا يُوجِب كون كل جزء من الإنسان حيًّا قادرًا، وألّا تتصرّف الجملة بإرادة واحدة، وقد أبطلتم ذلك؛ فيجب القضاء بأن الحيّ القادر هو لذاته لا لمعنى. وذلك يصحِّح ما نذهب إليه في الإنسان.

وهذا فاسد. وذلك لأن إيجاب العلّة الحكم لغيرها يجب أن يكون موقوفًا على الدلالة. وكذلك كيفية اختصاصها بما هي عِلّة له؛ لأن إثباتها علّةً وإثبات أحكامها لا يعلم باضطرار. وإذا صحّ ذلك لم يمتنع في بعضها ألّا يكون عِلّة إلّا إذا حصلت فيما هي علّة له، وفي بعضها أن تكون علّة لما لا تحلُّه بأن تحلّ في بعضه، وفي بعضها أن تكون علّة وإن لم تحلّ في شيء أصلًا، وهذا كما نقوله للمجسِّمة: إن إثبات الأشياء لا يجب أن يجري على حَدّ واحد، بل يجب أن يكون موقوفًا على الدلالة. فإذا اقتضى الدليلُ إثبات قادر مخالف للأجسام وجب القول به، فكذلك القول في العِلّة: إن الدليل إذا اقتضى كون القدرة عِلّة في إيجاب كون الجملة قادرة فيجب القضاء بذلك فيها، وإن لم تكن حالّة في كلّ الجملة. وقد بيّنّا من قبلُ الوجهَ في ذلك؛ لأنه إذا ثبت أنّ الفعل يقع من الجملة بحسَب قصدها ودواعيها وجب أن تكون هي المختصّة بالصفة التي لا يصحّ منها الفعل. فإذا ثبت كون تلك الصفة موجَبة عن علّة لم يصحّ وجودها لا في محلّ لأنه ليس بأن يوجب كونها قادرة بأولى من أن يوجِب كون سائر الجمل قادرًا، ولا يجوز أن تكون موجودة في جسم منفصل منه لمثل هذه الدلالة، ولأنه يؤدّي إلى كونها قدرة لقادرين. فإذا بطل كل ذلك وجب كونها حالّة في بعضه؛ لأن وجود الجزء الواحد من القُدَر في كل أجزائه مستحيل. وإذا صحّ ذلك فيها صارت أصلًا في بابها؛ كما أن الحركة أصل، فكما لا يجوز إبطال كون الحركة علّة لكون محلّها متحرّكًا فكذلك لا يجوز أن يبطل كون القدرة علّة في كون الجملة قادرة.

وإنما يجوز أن يَعتمد السائل على أن ما خالف الموجود فيجب نفيه متى ثبت بضرب من الدلالة. والعلّة أن وجود الشيء على غير هذا الوجه يستحيل، وأمّا إذا لم يدلّ على ذلك فمنزلته فيه منزلة مَن قال: إذا لم يصحّ الفعل في الشاهد إلا من جسم وجب جعله في الغائب. وقد تقصّينا ذلك وبيّنّا فساده في باب الصفات. على أن هذه الطريقة لا تصحّ لمَن قال في الإنسان الحيّ: إنه الروح البسيطة؛ لأنه لا بدَّ له من أن يجعل جملة تلك الروح حَيّة قادرة عارفة (في ذلك ما سألنا عنه) وإنما يشتبه هذا السؤال على طريقة مُعمَّر وذويه. وقد أبطلنا العُلْقة به.

[٦ ـ] سـؤال

قالوا: لو جاز في القدرة أن يتعدّى حكمُها محلَّها لم يكن بأن يتعدّى إلى بعض المحالّ بأولى من أن يتعدّى إلى غيره. وكذلك القول في الحياة. وذلك يوجِب أن يحيا بالحياة الحالَّة في بعض الأحياء سائرُ الأحياء، وكذلك يقدر بالقدرة المختصَّة ببعض القادرين سائر القادرين. يبيِّن ذلك أن القديم ـ تعالى ـ لمّا صحَّ كونه قادرًا لذاته أن يفعل في بعض المحالّ صحَّ أن يفعل في سائرها، ولمّا تعدّى ـ من حيث كان عالِمًا ـ أن يعلم معلومًا واحدًا وجب أن يعلم سائر المعلومات، فكذلك كان يجب في القدرة والحياة لو تعدّى حكمهما محلّهما. فإذا بطل ذلك وجب كون الحيّ حيًّا قادرًا لا لعلَّة. وذلك يصحِّح ما نقوله في الإنسان.

وهذا باطل؛ لأن الجملة الحيَّة قد صارت لانضمام بعضها إلى بعض وحلول الحياة في أجزائها بمنزلة الشيء الواحد، فالقدرة إذا وجدت في بعضها أوجبت لهذه الجملة كونها قادرة. وكذلك القول في الحياة وسائر الأحياء القادرين منفصلون من هذه الجملة فلا يصحّ في هذه القدرة أن تُوجِب كونهم قادرين؛ لأن هذه الجملة قد صارت لهذه القدرة كالمحلّ للحركة الحالَّة فيها، فكما لا يجوز فيها أن توجِب الحكم لغير محلّها فكذلك القدرة لا يجوز أن تُوجِب الحكم لغير هذه الجملة.

ولا بدَّ لهذا السائل من القول بمثل ما ذكرناه؛ لأنه إذا جاز عنده في القادر الحيّ أن يبتدىء الفعل في هذه الجملة دون سائر الجُمَل وإن لم يبتدىء الفعل في نفسه فهلَّا جاز لنا مثله في القدرة، وإذا جاز عنده أن يألم ويحسّ بأبعاض هذه الجملة دون سائر الجُمَل وإن لم يكن الحيّ هو البعض فهلَّا جاز لنا مثلُه في القدرة. وإذا جاز عنده في أبعاض هذا الهيكل أن يصرِّفه في الأفعال ويصير آلة على وجه لا يصحّ مثله في سائر الجُمَل فهلَّا صحَّ لنا مثلُه في القدرة. وإنما قلنا في القديم ـ تعالى ـ: إنه لا يختصّ في كونه عالِمًا بمعلوم دون معلوم؛ لأنه إذا صحَّ أن يعلم كل معلوم ولا اختصاص بينه وبين بعض المعلومات وجب كونه عالِمًا بها أجمع. فإذا ثبت كونه قادرًا لذاته وجب أن يصحّ أن يخترع الأفعال في المحالّ اختراعًا، فليس بعض المحالّ بذلك أولى

من بعض وعلى هذا الوجه قلنا: إن الواحد منّا لو جاز أن يفعل بقدرته الفعل اختراعًا في المحالّ المنفصلة لم يكن بعض المحالّ بصحَّة ذلك فيه أولى من بعض، وليس كذلك حال القدرة؛ لأنها وإن أوجبت الحكم لغير محلّها فقد أوجبته للجملة التي كالشيء الواحد، ولمحلها معها من الحكم ما ليس لها مع سائر الجُمَل، فصحَّ أن تختصّ في باب الإيجاب بهذه الجملة دون غيرها؛ كما يصحّ أن يبتدىء بها الفعل في أبعاض هذه الجملة دون غيرها، وكما يصحّ أن يدرِك بأبعاض هذه الجملة دون غيرها.

فإن قيل: إن كان المعتبر في هذا الباب باتّصال بعض الجملة ببعض فقولوا: إن الحياة والقدرة يصحّ وجودهما في العَظْم والشَّعَر، ويصحّ ـ وإن حدث الموت في بعضه ـ أن توجد فيه القدرة؛ لأن الاتصال قائم كما كان. فإذا بطل أن يعتبر في هذا الباب الاتصال بطل ما اعتمدتموه، ولزم ما قدَّمناه من السؤال.

قيل له: إن الاتصال وإن وجب اعتباره فلا بُدّ من اعتبار أمور أُخَر معه؛ لأن وجود الحياة في محلّ لا رطوبة فيه لا يصحّ؛ كما لا يصحّ وجودها في محلّ منفرد. ومن حقّ الموت أن يخرج محلُّه من أن يكون في حكم المتَّصل إلى أن يكون في حكم المُباين. فلذلك لم يصحّ وجود القدرة في كل محلّ متّصل بالجملة، وذلك لا يمنع من اعتبار الاتّصال وإن اعتبر غيره معه، كما أنّا نعتبر في المتحرّك أن توجد ذاته وإن كان لا بدّ من اعتبار وجود الحركة معه، وكل ذلك يُبطِل ما تعلَّقوا به.

[٧ ـ] سـؤال

قالوا: إن جاز أن توجد الحياة والقدرة في الجزء وهو مبنيّ مع غيره، ويُوجِب مع ذلك الحكم لغير المحلّ، ليجوزنَّ فيهما أن توجدا في ذلك المحلّ وهو منفرد عن غيره، وتوجِبان الحكم لغير محلّهما.

وهذا يُبطِل ما قدَّمناه لأن القدرة والحياة تحتاجان إلى بِنْية مخصوصة، فلذلك يستحيل وجودهما في الجزء إذا انفرد؛ كما تحتاج القدرة إلى الحياة والحياة إلى الرطوبة، ولأن الحياة لو صحَّ وجودها في الجزء المنفرد وليس بينه

وبين سائر المحالّ اتّصال لوجب أن يكون ذلك المحل بها حيًا قادرًا، ولو كان كذلك لوجب وإن انضمَّ إلى غيره ألّا يخرج من أن يكون هو الحيّ القادر؛ كما أن السواد لمّا اسودّ به محلّه لم يتغيَّر الحالُ فيه بالانفراد والانضمام. ولو كان كذلك لوجب ألّا تتصرَّف الجملة بحسب إرادة واحدة وداعٍ واحد، وبطلان ذلك يبيِّن فساد ما تعلّقوا به.

فإن قال: إذا جاز عندكم في الحياة أن تكون حياة للجملة الصغيرة ثم تكبر أو تسمن وتصير حياة للأجزاء الزائدة، ولا يُوجِب ذلك فسادًا، فهلّا جاز أن تكون حياة للمحلّ إذا انفرد وإن كان متى انضمّ إلى غيره تصير حياة للجملة؟

قيل له: قد بيَّنَّا أنّ ما أوجب الحكم لمحلّه فلا يعتبر في إيجابه لذلك الحكم بالانضمام والانفراد؛ لأنه لجنسه يوجب الحكم سواء اتّصل بغيره أو انفرد بغيره في أن الحكم الموجب عنه لا يجب إلّا له. وليس كذلك ما نقوله في الحياة والقدرة، لأنهما توجبان الحكم للجملة لا للمحلّ، ولا معتبر بتفاصيل أجزائها في إيجابهما الحكم لها، فلذلك توجبان الحكم للجملة لا للمحلّ، ولا معتبر بتفاصيل أجزائها في الحكم لها، فلذلك لم تتغير هذه القضيَّة بالزيادة والنقصان فيها بالكبر والصغر. وليس كذلك حال ما ذكروه. وهذا فرق بيِّن بين هاتين المسألتين.

[٨ ـ] سـؤال

[مقالة أبي هاشم في الموت]

قالوا: إذا جاز في الأجزاء الكثيرة عندكم أن تكون حيًا واحدًا فهلّا جاز كونها ميتًا واحدًا؟ ومتى ثبت في الموت أن الحكم الموجَب عنه يرجع إلى محلّه وإن أطلق على الجملة أنها ميتة فهلّا جاز مثله في الحياة؟ وهذا فاسد، لأن الحياة قد بيَّنَّا أنها توجِب الحكم للجملة المدرِكة، وكذلك القدرة تُوجِب الحكم للجملة القادرة، وليس كذلك حال الموت؛ لأنه لا يوجِب الحكم للجملة؛ لأن تأليف ما لا حياة فيه كافتراقه، فكما أن الجملة إذا لم تكن فيها حياة من الجمادات لا يصحّ أن يحصل لها حكم واحد، وإنما الذي يصحّ ذلك

فيه الحياة وما يتعلَّق بالحيّ من القدرة والعلم، ولذلك قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في الموت[(١)]: إنه لا يضادّ الحياة مضادَّة التروك؛ لأنه لا يجوز أن يوجِب حكمًا بالعكس ممّا تُوجِبه الحياة ولما توجبه الحياة. وقال فيه: إنه يخرج المحلّ من أن يكون جملةَ الحيّ فيصير في حكم المُباين. فأمّا وصفهم الجملة بأنها ميتة فالمراد بذلك أن كل جزء منها ميت، وليس كذلك وصفهم لها بأنها حيَّة قادرة لأن المراد بذلك أنها تختصّ دون أبعاضها بأنها يصحّ إن تدرِك وتفعل، ولذلك لا يقولون في يد الإنسان. إنها قادرة عالِمة؛ كما يقولون في جملته. وذلك يُبْطِل التعلُّق بما قالوه.

فأمَّا العجز[(٢)] إن ثبت معنًى فإنه يضادّ القدرة مضادّة الجهل للعلم. ولذلك لا يصحّ أن يكون العاجز إلَّا الحيّ، كما أنه الذي يصحّ أن يكون قادرًا، حالهما يفارق حال الموت والحياة على ما ذكرناه.

[٩ ـ] سـؤال

قالوا: لو كان الحيّ منّا حَيًّا بحياة لأدّى إلى أن يجتمع ما ليس بحيّ وما ليس بحيّ فيصيرا حَيًّا. ولو جاز ذلك لم يمتنع اجتماع ما ليس بمتحرِّك وما ليس بمتحرِّك ويصيرا متحرِّكًا. فإذا فسد ذلك وجب القضاء بأن الحيّ حيّ لذاته. وفي ذلك صحّة ما نقوله في الإنسان.

وهذا باطل؛ لأنه لا يمتنع أن يحصل للموصوف صفة عند وجود غيره، وإن لم تحصل تلك الصفة لكل واحد منهما إذا انفرد. ألا ترى أنه قد يوجد ما ليس بجسم وما ليس بجسم فيصيرا جِسمًا، وعلى هذا الوجه تتألَّف الجواهر المنفرِدة فتوصف بأنها جسم. وقد ثبت أيضًا أن المحلّ ليس بمتحرِّك وكذلك الحركة، وإذا اجتمعا صار المحلّ متحرِّكا؛ فما الذي يمنع من صحَّة ما ذكرناه؟

---

(١) الموت: ليس بأكثر من عدم الحياة. إنه عرض ينافي الحياة والجمادية. (أصول الدين للبغدادي ص ٤٣). الموت ما استحال معه النمو والإحساس. ولم تصحّ مع القدرة والعلم. (تصحيح الاعتقاد ص ٧٤).

(٢) العجز: هو انتفاء القدرة عن الحيّ على الأفعال على بعضها إذا صحَّت قدرته عليها. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧). وقال الرازي: إن العجز عبارة عن عدم القدرة ممَّن شأنه أن يقدر على الفعل. (أصول الدين للرازي ص ٩٠).

وقد بيَّنَّا أن العِلَّة إنما توجِب الحكم لغيرها وأن ذلك الغير لا يجوز أن يختصّ بمثل صفتها، ولا أن يختصّ بمثل صفته، وأوضحنا ذلك بالمتحرّك فلا وجه لإعادته. وذلك يوجِب صحَّة ما ذكرناه: من أن ما ليس بحيّ وما ليس بحيّ قد يجتمعان فيصيران حيًّا واحدًا.

هذا إذا أراد السائل بذلك المحلَّ والقدرة وإراد باجتماعهما اتفاقهما في الوجود؛ لأن الاجتماع في الحقيقة لا يجوز عليهما. فأمَّا إن أراد أبعاض الجملة وأن اتّصالها لا يُوجِب كونها حَيَّة ما لم تحدث الحياة في أبعاضها فكل ذلك يُبطِل ما تعلَّق به.

[١٠ ـ] سؤال

[دليل لابن الراوندي وردّ أبي علي الجبائي عليه]

قالوا: إذا صحَّ في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلًا واحدًا وقادرًا واحدًا فهلًّا جاز أن تكون فاعلة؟ أو يقال فيها: إنها فعلت.

وهذا مما أورده ابن الرَّوَنْدِيّ وأجاب عنه شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ بأن قال: إن قول القائل في الأجزاء الكثيرة: إنها فاعلة بلفظ التأنيث يقتضي أن كل واحد منها فاعل، وكذلك متى قال: إنها فعلت، لأنه لا فرق بين هذا القول وبين وصف جماعة من النساء أنهنّ فعلن في أن الصفة يجب أن تكون راجعة إلى كل واحدة منهنّ. وهذا لا يصحّ معناه؛ لأن كل جزء من الجملة لا يصحّ أن يكون فاعلًا، ولذلك امتنعنا من هذا الإطلاق. فأما إذا قلنا في الجملة: إنها قادر واحد فإنه يقتضي أنها تختصّ بصفة واحدة وأن هذه الصفة راجعة إلى الجملة دون كل جزء منها؛ فيكون المعنى صحيحًا، فلذلك فَصَلنا بين هاتين العبارتين. وهذا السؤال في العبارة دون المعنى. فلذلك تسهَّل القولُ فيه.

[سؤال]

قالوا: إذا جاز في الأجزاء الكثيرة أن تكون فاعلًا واحدًا فهلَّا جاز ما تقوله النصارى في الأقانيم(١) الثلاثة: أنها جوهر واحد وفاعل واحد ومُريد واحد.

(١) جمع الأقنوم وهو الأصل. والأقانيم الثلاثة عند المسيحيين: الآب، والابن، والروح القدس.

وهذا ساقط؛ لأنّا لم ننكر قول النصارى لو ذهبوا المذهب الذي قلناه. وإنما أنكرناه لأنهم قالوا في الأقانيم: إنها يستحيل أن يتألّف بعضها إلى بعض وأن يتّصل بعضها ببعض، فقلنا: إذا كان حالها كذلك فكيف اجتمعت بصفة واحدة. وليس كذلك ما قلناه؛ لأنّا جعلنا الجملة لاتّصال بعضها ببعض كالشيء الواحد، من حيث كان ما يحلّ في بعضها كأنه حالّ في سائرها في إيجاب الحكم للجملة. وهذا يُبْطل ما أوردوه من تشبيه قولنا بقول النصارى، وأنكرنا قولهم؛ لأنهم قالوا بالأقانيم أنها لا تتغاير، وقالوا مع ذلك: إنها جوهر واحد، فقلنا: إنه يستحيل في الثلاثة في الحقيقة أن تكون واحدًا على الحقيقة، وليس كذلك ما نقوله في الجسم الحيّ. فالتعلّق بما قال بعيد.

فإن قال: إذا جعلتم الجملة فاعلة واحدة، والجزء منها بعض الفاعل فقد جعلتموه بعض نفسه وهذا باطل.

قيل له: إن وصف الشيء بأنه بعض لغيره يفيد أنه وذلك الغير جمعهما اسم واحد، ولذلك قلنا في الواحد من العشرة: إنه بعض العشرة، وهو بالضدّ من قولنا: غير لأنه يفيد أنه مذكور بذكر يتميَّز به عمَّا جُعل غَيْرًا له، فكأن أهل اللغة أرادوا أن وضعوا لفظة ليفيدوا بها أن الشيء قد دخل تحت الذِّكر مع غيره فقالوا فيه: بعض، وأرادوا أن يضعوا لما يدخل تحت جملة يتناولها بعض الأذكار، فقالوا فيه: غير. وكل ذلك يُبطِل ما تعلَّقوا به؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن الفائدة في ذلك لا تُوجِب كون الجزء من الجملة بعضًا لنفسه.

فصل في ذِكر حَدّ الإنسان وفائدته

قد بيَّنَّا من قبل ما يتعلَّق بالمعنى في هذا الباب، ودللنا على أن الحيّ القادر هو هذا الشخص، وأبطلنا قول مَن قال: إنه معنى فيه أو معنًى مدبّر له وإن لم يكن فيه، أو هو الشخص ومعنى فيه. وهذا القدر كافٍ في الوجه الذي قصدناه؛ لأنّا رُمْنا بذلك بيان مائيَّة المكلَّف؛ ليصحّ من بعدُ أن نذكر أوصافه وشروطه. وليس للأسماء في هذا الباب مدخل. وإن كنّا نذكر منه جملة لكثرة خوض الناس فيها.

فالأصل في هذ الباب أن الأسماء المفيدة منقسمة. ففيها ما نعلم باضطرار مقاصد أهل اللغة فيه. ومنها ما لا يُعلَم ذلك من حاله. ونحن نعلم باضطرار أن أهل اللغة قصدوا بوصفهم الإنسان بأنه إنسان إلى هذه الصورة المبنيَّة هذه البِنْية التي تنفصل بها من سائر الحيوان؛ كما قصدوا بوصف الشجرة بأنها شجرة إلى هذه الصورة المخصوصة. وما عُلم من حالهم ضرورةٌ لا يُحتاج فيه إلى دليل، ولا يصحّ فيه الخلاف إلا بأن يدَّعي أن إجراءهم هذا الاسم على هذا الوجه مجاز. والمعلوم من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه الصفة ما ذكرناه من إبانة حَيّ من حيّ بالصورة الظاهرة. فيجب أن يجعل ذلك حدًّا للاسم ومفيدًا له.

فإن قال: هلَّا جوَّزتم أن يكونوا إنما أجرَوْا ذلك على جهة المجاز؛ كما يقول القائل منهم: رأيت فلانًا ولم يَرَ إلَّا وجهه، ورأيت الأمير وهو متكفِّر[١] بالسلاح ولم يرَ منه شيئًا؟

قيل له: إنما يقال في اللفظة: إنها مجاز إذا ثبت لها حقيقةٌ في موضع، وتستعمل في غيره على بعض الوجوه. فأمّا إذا لم يصحّ ذلك فيها فلو جاز أن يقال فيها: إنها مجاز لجاز في سائر الأسماء مثلُه. وفي هذا إبطال الحقائق. وإنما جعلنا ما سألتَ عنه مجازًا؛ لأن قولنا: زيد إنما نُجري عليه تعريفًا من حيث اختَصَّ ببعض الصفات التي نعلم بكونه عليها، ومفارقته لغيره. فمتى رأى ثيابه فقط أو سلاحه فقوله بأني رأيته مجاز، وأراد به أني رأيت من ظاهره ما علمته عنده. ولا يمكن الخصم أن يبيِّن في حَدّ الإنسان سوى ما ذكرناه ليدّعي فيما وصفناه أنه مجاز.

فإن قال: يمكنني ذلك لأنهم أجرَوا هذا الاسم على هذه الصورة من حيث اعتقدوا أنها هي الفاعلة الحَيَّة، والفاعل الحَيّ معنًى فيها دونها، ولذلك صار مجازًا؛ قيل له: إنما كان يتمّ ذلك لو أفاد هذا الاسم كونه حَيًّا فعَّالًا، وقد علمنا من حال أهل اللغة أنهم قد اعتقدوا في كثير من الحيوان أنه يفعل وأنه حيّ ولم يسمُّوه إنسانًا.

---

(١) يقال: تكفر بالسلاح: دخل فيه ولبسه.

وبعد، فإنما كان يتمّ ما قلتَه لو ثبت أن الحيّ الفعّال هو شيء في الشخص، وقد دللنا على خلافه، فتعلّقك بذلك ساقط. ولا يمكنه أن يُجري هذه التسمية مُجرى وصف الأصنام بأنها آلهة، من حيث اعتقدوا فيها أن العبادة تحقّ لها. وذلك لأن أسماءهم تتبع الاعتقاد، كان عِلْمًا أو غير علم، ولا تختلف فائدة الاسم بذلك؛ ألا ترى أنهم إذا اعتقدوا أن في البيت زنجيًا فوصفوه بذلك لم يكونوا مخطئين في الاسم، وإنما أخطأوا في الاعتقاد، ولم يثبت عن أهل اللغة أنهم اعتقدوا في الإنسان أن فيه معنًى يستحقّ هذا الاسم على بعض الوجوه، ثم اعتقدوا في الشخص أنه بتلك الصفة، بل لعلّه لم يخطر ببالهم ذلك؛ لأن ما قاله الخَصم لو كان معلومًا لكان طريق معرفته الاستدلال الخفيّ، وما نقوله ظاهر يُعلَم بالمشاهدة، ولا يصحّ صرف الأسماء الواقعة منهم عن الأمور الظاهرة إلى أمر يدَّعَى ممّا لو كان ثابتًا لكان خفيًا.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الإنسان إنما يوصف بذلك لأنه يَنْسى ويجوز عليه ذلك، على ما حُكِي عن بعضهم في الأثر.

قيل له: قد علمنا جواز السهو والنسيان على غير الإنسان من الأحياء ولم يوصَفوا بذلك، وهذا يُبطِل ما ذكره. والمعلوم أيضًا من حال أهل اللغة أنهم قصدوا بهذه إبانة الشخص من شخص ولم يخطر ببالهم أمر النسيان، وذلك يبطل ما ذكره؛ ألا ترى أنهم فَصَلوا بقولهم: إنسان بينه وبين الحمار، فكيف يصحّ أن يكون قصدهم بذلك ما يشتركان فيه.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن حدَّ الإنسان هو أنه حيّ مائت ناطق، على ما حُكِي عن بعض المتقدِّمين.

[شُبهة أهل اللغة]

قيل له: قد كان في أهل اللغة مَن لا يُجَوِّز الإعادة على الأحياء وكان يصف الميت بأنه إنسان وإن لم تجرِ عليه الحياة والنطق، سواء أرادوا بالنطق الكلام أو التمييز، ولا يمكنهم دفع ما ادَّعيناه؛ لأنه كما يقال: إنسان حيّ فكذلك يقال: إنسان ميت.

[ردّ أبي هاشم]

وقد اعتمد شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في دفع ذلك بأن قال: قد ثبت عن كثير من العرب أنهم اعتقدوا إثبات الملائكة والجنّ وأن سبيلهما سبيل الإنس في جواز الموت والحياة والنطق عليهما ولم يسمّوهما بهذا الاسم. فلو كان حَدّ الإنسان ما قالوه لوجب أن يُجروه على كل ما فيه هذه الصفة عندهم، علموا ذلك أو اعتقدوه؛ لأنّا قد بيّنّا أن أسماءهم لا يجب أن تكون تابعة للعلوم فقط، وليس يمكنهم القدح في ذلك بأن في العرب مَن نفى الجنّ والملائكة؛ لأن استدلالنا يتمّ بإثبات بعضهم لهما، كما يتمّ بإثبات الكلّ. وأبطَل ذلك أيضًا بأن قال: إنه لا يخلو هذا الحَدّ من أن يُقصد به ما عليه الإنسان من الصفات أو ما يَبين به من غيره. فإن قُصد به ما عليه من الصفات فقد اقتصروا على بعض صفاته؛ لأن الإنسان كما يجب فيه أن يكون ممَّن يجوز عليه الحياة والموت والنطق فيجب فيه أن يكون ممَّن له رأس ويكون على أوصاف، فلِمَ اقتصروا على ما ذكروه دون غيره. ولئن جاز اقتصارهم عليه فهلّا قالوا: إن الإنسان هو الحيّ الناطق، وتركوا ذكر الصفة الأخرى، أو هو المائت الناطق وتركوا ذكر ما عداه. وإن أرادوا بذلك ما به يبين من غيره فمعلوم من حاله أنه لا يبين بكونه حيًا مائتًا، لأن الحمار شاركه في ذلك، فكان يجب أن يذكروا النطق[1]. وكل ذلك يبين فساد ما ذكروه وأن الواجب أن يرجع في التحديد إلى ما ذكرناه.

وذكر شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ أنه لا يجوز أن يحدّ الشيء إلّا بما هو عليه، وقد عرفنا أن الإنسان في حال واحدة لا يجوز أن يكون حيًا مائتًا ناطقًا فكيف يصحّ تحديدهم بذلك. فإن قيل: لم يريدوا بذلك حصول هذه الصفات أجمع، وإنما أرادوا بذلك صحَّتها عليه.

[ردّ أبي علي الجبائي]

وأجاب ـ رحمه الله ـ عن ذلك بأنه قد كان يجب أن يثبتوه حتى يصير معنى هذا الحدّ أن الإنسان هو المختصّ بالصفة التي معها يصحّ عليه الحياة والموت والنطق. ومتى قالوا ذلك فقد عادوا إلى ما ذكرناه من البنية.

---

(١) أي يذكروه فقط ويقتصروا في الحدّ عليه.

[مقالة أبي هاشم]

وذكر شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن الحدّ قد يجري على وجوه. فقد يحدّ الشيء بصفة بمجرّدها لا بما تنبىء عنه؛ نحو حدَّيِ المحدَث والقديم. وقد يحدّ بذكر صفة والمراد به ما تنبىء الصفة عنه دون غيره؛ نحو تحديد القادر والحسَن والقبيح. فإذا صحَّ ذلك فلم يَجُز أن يُصرف حَدّ الإنسان إلى الوجه الأوّل؛ لأن تلك الصفات لا تجتمع في الإنسان في حال واحدة، فيجب أن يصرف إلى الوجه الثاني، وهذا يرجع في التحقيق إلى أن الإنسان هو المختصّ بالصفة التي لكونه عليها يصحّ أن يحيا ويموت وينطق، وهذا إنما يتمّ متى بيَّنوا تلك الصفة وأنها هي المقتضِية لهذه الصفات، وإن أرادوا بتلك الصفة البِنْية لم يتمّ؛ لأن هذه الصفات لا تصحّ عليها لمكان البِنية فقط؛ لأنها تحصل في الجَمَاد ولا يصحّ كونه حيًّا، فيجب أن يُراد بذلك البنية والرطوبة وما شاكلهما. وهذا يردّهم إلى أنهم قد أدخلوا في الحدّ ما شارك الإنسانُ فيه الحمار وغيره، ولا يجوز أن يكون المقصِد بالحدّ الموضوعِ للتفرقة الأمر الذي تقع فيه المشاركة، وهذا أحد ما يُعتمد في هذا الباب؛ لأنه إذا كان المقصد بتسمية الإنسان إنسانًا الفرق بينه وبين الحمار وغيره من الحيوان لم يَجُز أن يُفاد به ما يشترِك الحيوان فيه، بل يجب أن يُفاد بذلك ما به يَبِين كلّ حيّ من غيره، وهو الصورة والبِنْية على ما ذكرناه. وألزمهم ألَّا يكون الأخرس إنسانًا؛ لأن النطق ـ وحاله تلك ـ لا يجوز عليه. فإن قالوا: المراد بالنطق التمييز ـ على ما تذكره الفلاسفة والنصارى في هذا الباب ـ فهذا مما لا يعرف في اللغة العربية؛ والقوم إنما يذكرون هذا الحَدّ في هذه اللغة دون غيرها، فيجب ألَّا يَعْدِلوا عن هذه العبارات المفهومة عندهم إلى غيرها.

[مقالة أبي هاشم عن أبي علي]

فإن قيل: إن كان حدّ الإنسان ما ذكرتموه من البِنْية والصورة. فيجب متى حصلا في الجماد أن يكون إنسانًا، وهذا يعترض حدّكم، قيل له: قد حكى شيخنا أبو هاشم عن الشيخ أبي عليّ ـ رحمهما الله ـ أنه أجاب إلى ذلك،

وقال: قد يكون إنسانًا. وذَكَر عن نفسه أن الأولى ألَّا يسمَّى بذلك إلَّا إذا كان فيه لحميّة. وقد ذكر هذا بعينه ـ شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ في كتاب الإنسان. وهذا بيِّن لا يعترض الحدّ الذي قالوه؛ لأنهم قصدوا بهذه التسمية إبانة صورة حيّ من صورة حيّ، فيجب أن يدخل في الحد ما تقع به الإبانة، وإن كان لا بدَّ من أن يحصل الإنسان على صفة الحيوان؛ كما أنهم قصدوا بقولهم: نخلة إبانَة شجر من شجر. فلا يجوز أن يسمَّى بهذا الاسم ما صُوِّر بصورة النخلة من طين، بل يجب أن يكون كونه حيًّا متقدِّمًا، ثم يذكر في الحدّ ما تقع به الإبانة. وهذا كما نقوله في البَلَق[١] والبقع: إنهما وإن اشتركا في وجود السواد والبياض فيهما فلما كان المقصد إبانة حيّ من حيّ فيما وجد فيه وجب تقدّم وجود السواد والبياض ثم تقع الإبانة بالجنس.

فإن قال: أفتقولون إن أطراف الإنسان داخلة تحت الاسم؟ فإن قلتم بذلك لزمكم ألَّا يكون إنسانًا إذا قُطعت أطرافه. وإن قلتم: ليست من الإنسان لزمكم القول بأن يد الإنسان غيره.

قيل له: إنها داخلة فيما تفيده هذه اللفظة؛ لأنها تقع على هذه الجملة من غير تخصيص؛ كما أن قولنا: نخلة يقع على هذه الشجرة من غير تخصيص. فإن قال: فيجب أن يقال فيمن قطعتُ يديه ورِجليه: إنه إنسان ناقص، قيل له: إن ذلك غير ممتنع، إلَّا أن يوهم أنه في كونه حيًّا قادرًا قد نقص فنمنع منه. فإن قال: فيجب على هذا الموضوع أن يقولوا في الشّعَر وغيره: إنه من جملة الإنسان، قيل له: إن شيخنا أبا علي ـ رحمه الله ـ يقول فيه: إنه من جملة الإنسان، وإنما يخرج من جملته العَرَق والبُصاق والثُفْل[٢] الذي في البدن. فأمَّا ما اتّصل به ونَمَا بنمائه فإنه يُدخله في جملة الإنسان، سواء احتاج إليه في كونه حيًّا أم لا؛ ويقول: إن أهل اللغة يقصدون بهذا الاسم إبانة هذه الجملة من غير تخصيص لبعض ما يتصل بها دون بعض.

---

(١) البلق: سواد وبياض في الدواب. والبقع: سواد وبياض في الطيور والكلاب. كما في القاموس.

(٢) هو الشيء الثخين الذي يبقى أسفل الصافي. ويريد به هنا الغائط ونحوه.

فأمَّا شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فإنه يقول: لا يكون من جملة الإنسان إلَّا ما هو من جملة الحيّ؛ وهي الأجزاء التي تحلُّها الحياة. فأمَّا الشَّعَر وكثير من العظم فليس من جملته؛ لأنه لا يدرك به ولا يألم، ولأنه وإن اتّصل به بمنزلة ما يلزَق بجسمه من الأجسام التي اتصالها به كانفصالها، في أنه ليس من جملة الحيّ القادر؛ ولا يختلفان[١] جميعًا في أن الإنسان قد يوصف بذلك حيًّا كان أو ميتًا؛ لأنه لا يقصد به الحياة أو الموت، وإنما نقصد به الصورة والبنية المخصوصتين في هذا القبيل دون غيره، وموته لا يُخرِجه من هذا القبيل، فيجب أن يُوصَف بهذه الصفة. فإذا صحَّت هذه الجملة فيجب أن يكون ما به صار إنسانًا هو الأعراض التي بمجموعها يصير بهذه الصفة المخصوصة دون غيرها ممّا لا مَدْخل له في هذا الباب. وإن عبَّر عن هذه الأعراض بأنها إنسانية فيجب أن نعبِّر بذلك عمّا صار به بهذه البنية والصورة منها دون الحياة والقدرة؛ لأنهما يُعدَمان ولا يخرج من كونه إنسانًا، ومتى عدمت الصورة والبنية انتفى الاسم.

[اختلاف مقالة أبي هاشم]

وقد اختلف قول شيخنا أبي هاشم ـ رحمه الله ـ في كثير من العَظْم، فذكر فيما بعضه أجزاء من الأبواب[٢] أنه من جملة الإنسان؛ لأن الحياة قد تحلّه. وبيَّن ذلك بما يلحق السِّنَّ من الضَّرَس والوَجَع؛ فإن ذلك لا يصحّ إلَّا وفيه حياة أو في أكثره حياة. وبيَّن ذلك بالنِّقْرِس وأنه آلام تلحَق العظم وتصدعه. وبيَّن ذلك أن ما فيه ليِّن لا يمتنع أن يكون فيه حياة، فأمَّا ما جَسَا[٣] منه ويبس فيجب ألَّا تكون فيه حياة. وذكر في موضع آخر أنه لا حياة في جميعه؛ على ما قاله شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ، وتأوَّل الضَّرَس والوَجَع على أنه يحصل في أصول السنّ أو في أجزاء باطنة مستكِنَّة. وكذلك القول في النِّقْرِس، فأمّا الدم فلا حياة فيه عندهما جميعًا.

(١) أي أبو علي وأبو هاشم.

(٢) كتاب له مفقود، ولم يصل إلينا.

(٣) أي صلب ولم يكن ليّنًا.

[سؤال أبي هاشم نفسه]

وسأل شيخنا أبو هاشم نفسه عن المفتصِد أنه قد يألَم في بعض الأوقات ويضعف، وأن ذلك يدلّ على انتقاص أجزاء فيها حياة من جملته.

وأجاب عن ذلك بأن قال: إنه لا يمتنع في الدم إذا نفذ في العروق أن يؤلم بعض أجزاء اللحم، فيألم بعض الألم ويضعف له. وإن صحَّ في الضعف خاصَّة أن يكون لفَقْد ما يُحتاح إليه في استقامة الآلة واعتدالها. وأمّا ما يحصل في البدن من الأمور المنفصلة كالثُّفْل والبُصاق فلا شكَّ في أنه لا حياة فيهما، وإن كان في جملة ما لا حياة فيه ما قد لا يقوم البدن إلّا به كالرطوبة والمَرَار[1] وكثير من العظم. ولا يمتنع في الدماغ مثل ذلك، ولذلك منعنا أن يكون محلّاً للعلم والإرادة؛ لأنه لم يثبت أن فيه حياة أو أنه من جملته فضلًا عن أن تحلّه هذه الأفعال المخصوصة. فأمّا باقي جسم الإنسان فما أدرك به الحرارة والألم فيجب أن تكون فيه حياة، وما عدا ذلك ممّا يحصل في أثناء أجزائه فلا يجب ذلك فيه. والقطع على ذلك مفصَّلًا معيَّنًا غير ممكِن ولا دليل عليه. فأمّا العضو إذا لحقه الخَدَر فالحياة فيه باقية وإنما يتناقص إدراكه؛ لأن الخَدَر هو انصباب أجزاء من الرطوبات إلى ذلك العضو، فمتى اشتبكت به وتخلَّلته تناقص إدراكه. ولو كان الخَدَر قد نفى الحياة عنه لما صحَّ أن يفصل بين أن يكون فيه خدر وبين أن يزول عنه، ولما أدرك به شيء البتَّة، ولما وجب على طريقة واحدة عود حال ذلك العضو إلى السلامة عند زوال تلك الرطوبة. وتفصيل ذلك الله ـ جلَّ وعزَّ ـ هو العالِم به. وليس لأحد أن يقول: إذا كان الخَدَر ما ذكرتموه فهلَّا وَجَد المرطوب مثل ذلك في سائر جسده مع غلبة الرطوبة عليه؛ لأن كيفية تخلّل هذه الأجزاء للعضو الخدِر ممّا لا ندركه فنحكم بأن غيره ساواه فيه، مع أنه لم يجد مثل ما وجده الخدِر. وليس لأحد أن يقول في الشَّعَر والعظم: إنهما لولا وجود الحياة فيهما لم يحصل فيهما النَّماء على الحدّ الذي يحصل في الجسم. وذلك لأن النَّماء فيهما يخالف الزيادة في نفس الجسم؛ فإذا لم يشتبها في ذلك لم يمكن

(١) جمع المرارة، وهي هنة لازقة بالكبد معروفة.

أن يتوصَّل بذلك إلى وجود الحياة فيهما. ولذلك وُجِد النَّماء في الشعر بخلاف النَّماء في الجسم، وربما زال النَّماء في الشعر مع حصول الزيادة في الجسم، وثبت النَّماء فيه مع حصول التناقص في الجسم؛ وإنما نعلم في المحل حياة لحُكْم راجِع إليها لا بانضمام غيره من المحالّ إليه على جهة الاتّصال والمجاورة. لأن ذلك ليس بحكم بختصّ الحياة. وقد يوجد فيما لا حياة فيه كالزرع وغيره. وكلّ ذلك يبيِّن فساد ما يقوله بعض الناس في هذا الباب. وليس لأحد أن يجعل شيئًا لا يكون حيًا إلَّا معه[١] مما تحلّه الحياة؛ لأن ما يعتبر به، هو من جملة الحيّ غير ما يحاج الحيّ إليه في حياته، وإذا افترق الحُكْمان لم يجز أن يجريا مجرًى واحدًا في هذا الباب؛ ألا ترى أن الحَيّ قد يحتاج إلى العَرَض، ومُحال أن توجد في العرض الحياة، فكذلك لا يمتنع أن يحتاج إلى الروح والعظم والشَّعَر وإن لم تحلّها الحياة، فلا يمكن إذًا تصحيح هذه القضيّة. ولذلك قلنا: إنه لا يكون من جملة القادر إلَّا ما يصحّ أن يبتدىء فيه الفعل بالقدرة لو وجدت فيه، فأمّا ما يفعل فيه الفعل متولِّدًا فلا يجوز ـ وإن كان متَّصلًا به ـ أن يكون من جملته، فكذلك لا يكون من جملة الحيّ إلَّا ما يختصّ بصحّة الإدراك دون سائر ما اتّصل به ممّا ليس هذا حاله، وإن كانت القدرة تفارق الحياة في أنه لا مُعتَبَر بوجودها في كون المحلّ من جملة القادر من حيث كانت القدرة إذا اختصَّت بالجملة لم تعتبر لكل محلّ، وليس كذلك الحياة؛ لأنه لا بدَّ من أن يعتبر فيما هو من جملة الحيّ بحلول الحياة فيه معنى تغلّقها بالجملة، على ما فسَّرناه في باب الصفات، ولذلك حكمنا بأن اليد من جملة العالِم المُريد وإن لم يكن فيها علم ولا إرادة. وكل ما ذكرناه من الأحكام فإنما يجب في الحيّ المحتاج إلى حياة، والقادر المحتاج إلى قدرة. وأمّا الحيّ لذاته فإنه يستحيل أن يكون جملة، فضلًا عن أن يُقال في بعض الأشياء: إنه من جملته أو ليس من جملته، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. وما ذكرناه من الأحكام آخِرًا لا تختلف فيه أحوال الأحياء في الشاهد؛ لأنه لا مُعتَبَر باختلاف صورتهم وبنيتهم، ولا باختلاف ألقابهم. وهذه جملة كافية في هذا الباب. وإذ قد بيَّنَّا مَن المكلَّف،

---

(١) أي مع الحيّ.

فسنذكر الآن ما يجب أن يختصّ به المكلّف من الصفات: من تمكين وغيره؛ ليحسن أن يكلَّف، ثم نذكر ما يتصل بذلك بابًا، بابًا إن شاء الله.

الكلام في بيان صفة المُكَلَّف

فصل في أنه يجب أن يكون قادرًا

قد بيَّنَّا من قبل أن تكليف ما لا يُطاق[1] يقبح، وأن القدرة يجب أن تكون متقدّمة للفعل. فإذا صحَّ ذلك وجب كون المكلَّف قادرًا قبل الوقت الذي كُلِّف الفعلَ فيه ليصحّ منه إيجاد الفعل على الوجه الذي قد كُلِّف، فإن قال: أفتقولون: إنه يجب أن يكون قادرًا في حال ما أراد الله الفعل منه وأمره به، أم تُوجِبون كونه قادرًا قبل حال الفعل؟ قيل له: إنما يجب كونه قادرًا في الحال التي يمكنه معها أن يوجد الفعل على الوجه الذي كُلِّف، ولا مُعتَبَر بما قَبْلُ من الأوقات؛ كما لا مُعتَبَر بما بعده؛ لأنه كما يَستغني عن القدرة بعد حال الفعل؛ لأن تكليف الفعل زائل في تلك الأوقات، فكذلك يُسْتَغنى عن القدرة في الأوقات المتقدّمة لحال الفعل ولِما يلي حال الفعل.

[شُـبهة]

فإن قيل: فهذا يُوجِب عليكم القول بأنه ـ سبحانه ـ يحسُن منه أن يأمر اليوم بفِعل يُفعَلِ بعد سنة ويريد ذلك، وإن لم يكن المأمور في هذه الحال قادرًا على فعله متمكّنًا من إيجاده؛ قيل له: كذلك نقول؛ لأنّا لا نعتبر في باب التمكين إلَّا بالحال التي إذا كان قادرًا فيها صحَّ منه إيجاد الفعل في الحال التي كُلِّف إيجاده فيها. فإن قيل: فيجب أن يجوز أن يريد ـ تعالى ـ الفعل من المعدوم والعاجزِ على هذا الحدّ؛ لأنه إذا جاز في حال الأمر ألَّا يكون قادرًا جاز أن يكون عاجزًا ومعدومًا؛ قيل له: كذلك نقول.

---

(١) تكليف ما لا يُطاق: هذا على وجهين: أحدهما ما لا يقدر على فعله لاستحالته؛ كالأمر بالمُحال، أو كان مما لا يقدر عليه للعجز عنه؛ كالمقعد الذي لا يقدر على القيام. والوجه الثاني ما لا يقدر على فعله، لا لاستحالته ولا للعجز عنه، لكن لتركه والاشتغال بضدّه؛ كالكافر كلّفه الإيمان في حال كفره. (المعتمد في أصول الدين ص ١٤٦).

[شُــبهة]

فإن قيل: فيلزمكم على هذا أن يكون ـ تعالى ـ مُكَلِّفًا للمعدوم[١] ومُخاطِبًا للمعدوم كما قلتم: إنه يكون آمِرًا للمعدوم ومُريدًا للفعل منه؛ قيل له: إنّ العبارات لا مدخل لها فيما نريد بيانه من المعاني. وقد دللنا على أنه يجوز منه ـ سبحانه ـ أن يأمر في هذا بالفعل بعد سنة إذا علم أنه سيزيح عِلَله ويصيِّره بحيث يمكنه إيجاد الفعل على الوجه الذي كُلِّف، وبيَّنَّا أن ذلك إنما يحسُن إذا كان هناك مَن يتحمَّل الأمر ويؤدِّيه إلى هذا المعدوم في الحال التي يجب أن يعلم ما أمر به، ويكون في تحمّله لذلك مصلحة، فأمّا وصفه ـ تعالى ـ بأنه كَلَّفه فمتى أُريد به أنه أراد منه فِعْل ما عليه فيه كُلْفة ومشقّة فغير ممتنع إطلاقه. وقد بيَّنَّا أن هذا معنى التكليف، وأنه لا مُعتَبَر بكون المكلَّف في حال الإرادة ممكَّنًا، وإنما يعتبر بكونه ممكَّنًا في حال الفعل. وإن أُريد بوصفه ـ تعالى ـ بأنه كلَّفه أنه ألزمه الفعل الشاقّ في الثاني فيجب ألَّا يُوصَف بذلك المعدوم. والصحيح عندنا هو الوجه الأول، وإن لم يبعد ألَّا يطلق لما فيه من الإيهام.

[بيان لأبي هاشم]

فأمّا وصفه ـ تعالى ـ بأنه مخاطِب للمعدوم فقد بيَّن شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن ذلك لا يطلَق عليه، حتى إذا وُجد وصار ممَّن يُفهَم منه الخطاب ويحسُن منه المخاطبة وُصِف بذلك. قال ـ رحمه الله ـ: لأن وصفه ـ تعالى ـ بأنه خاطَب يقتضي مُفاعلة بين اثنين، مثل وصفنا بالمقابلة والمُحاذاة والمُبايعة والمحاربة وغيرها فلا يجوز أن يستعمل إلَّا إذا كان هناك مَن يُشاركه في المخاطبة. فأمَّا إذا كان المخاطَب معدومًا ولا يصحّ منه الخطاب فغير جائز أن يُوصَف أمره بأنه خطاب. وبَيِّنٌ أن هذه اللفظة تفيد المُفاعلة من جهة المعنى، وأنه مُفارِق لِما هو مُفاعلة من جهة اللفظ دون المعنى؛ مثل طارقت[٢]

---

(١) المعدوم: عرَّف القاضي نفسه المعدوم فقال: إنه المعلوم الذي ليس بموجود. (شرح الأصول الخمسة ص ١٧٦). وأما الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ) فقال: المعدوم هو المنتفي الذي ليس بشيء. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٥).

(٢) أي جعل فيها رقعة وخصفها.

النعل إلى ما شاكله. وذلك يُوجِب ألَّا يوصف أمره بأنه مخاطبة إلا إذا كان المكلَّف بصفة مخصوصة، ومتى كان ممَّن يصحّ أن يجيب ويخاطب أيضًا فإنما يوصف بأنه مخاطَب متى وقعت منه المخاطبة، وإذا لم يقع منه ذلك فوصفه بذلك إنما يصحّ من جهة التعارف لمَّا كان ممَّن يصحّ منه الجواب ويصير في الحكم كأنه مُجيب.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتقولون في كل فعل كُلِّفه الإنسان: إنه يجب أن يكون قادرًا قبل حال الفعل بوقت واحد، أو يختلف ذلك عندكم؟ قيل له: أمَّا إذا كان الفعل مباشِرًا فإنه يصحّ أن يكلِّفه قبل حال الفعل بوقت واحد؛ لأنه متى حصل قادرًا في هذه الحال أمكنه إيجاده في الثاني. هذا إذا كان الفعل واحدًا. فأمّا إذا كان أفعالًا كثيرة فإن كانت تجتمع في حال واحدة فالحكم فيه ما ذكرناه. وإن كانت توجد حالًا بعد حال على جهة التوالي فيجب كونه قادرًا على الجميع قبل وجود أولها. وأمّا إذا كان الفعل متولِّدًا فإن كان ذلك المتولّد ممّا يقارن السبب المباشر وجب كونه قادرًا قبله بوقت، وإن كان ممَّا يتأخَّر عن المباشر ويوجد عقِيبه وجب كونه قادرًا قبل حال سببه بوقت، وقبله بوقتين. وإن كان المتولّد أفعالًا كثيرة فإن كانت تترتب في الحدوث وجب تقدّم كونِه قادرًا حال سببه أو أول أسبابه بوقت. وإن كانت تجتمع في حالة واحدة فالحكم فيه كالحكم في المتولّد والمتراخِي إذا كان واحدًا. وقد بيَّنَّا من قبل على أن الواحد منّا يقدر على أن يفعل المتولّد؛ كما يقدر على المباشِر، فيجب صحَّة ما بنينا الكلام عليه في هذا الباب. وقد بيَّنَّا من قبل أن القدرة في حال الفعل تصحّ، فإذا ثبت ذلك لم يجب كون المكلَّف قادرًا في حال الفعل، وإنما يجب كونه كذلك قبله على الترتيب الذي وصفناه. وإنما صحَّ ما ذكرناه متى كانت الأحوال كلها مراحة[1] فليس يكفي أن يكون قادرًا قبل حال الفعل؛ بل يجب أن يكون قادرًا على ما يتوصّل به إلى إيجاد الفعل، طال ذلك أم قَصُر، على ما نبيِّنه في

(١) أي سهلة ميسرة، لا عَنَت فيها من قولهم: أراحه: نفى عنه المشقَّة والجهد. وقد يقول بعض الناس اليوم: أحوال فلان مرتاحة في معنى راحته ورخائه وتيسر سبيل الحياة له.

التمكّن من العلم وفي تفصيل الآلات وفي مقدّمات الأفعال. وعلى هذا الوجه يجب أن نعتبر هذا الباب.

فصل في أن المُكَلَّف يجب أن يكون ممكَّنًا بالآلات من فِعل ما كُلِّف

قد بيَّنَّا من قبل أن في الأفعال ما يحتاج أحدنا في إيجاده على بعض الوجوه إلى آلة، وبيَّنَّا اختلافها، واختلاف الوجوه التي يُحتاج إليها فيها. وإذا صحَّ ذلك فكما لا يحسُن أن يُكَلَّف الفعل إلَّا وهو قادر عليه ليصحّ منه إيجاده، فكذلك لا يحسُن أن يُكَلَّف إلَّا وقد أُعطِي الآلات أو مُكِّن منها قبل حال الفعل. وإنما يُحتاج إلى آلة من الفعل يتعذّر إيجاده لولاها؛ كما يتعذَّر إيجاد الفعل لولا القدرة السابقة فكما لا يحسُن التكليف ولا قدرة فكذلك لا يحسُن تكليف ما ذكرناه ولا آلة. وقد بيَّنَّا أن المجبرة وإن خالفت في القدرة، فهي غير مُخالِفة لنا في الآلة. وبيَّنَّا أن ما وافقوا فيه دلالةٌ عليهم في الوجه الذي خالفوا فيه. وبيَّنَّا وجه الاستدلال في ذلك في كتاب الاستطاعة[1]، فلا وجه لذِكره الآن، وبيَّنَّا هناك أن الآلات مختلِفة الأحكام. فمنها ما يُحتاج إليه في حال الفعل. ومنها ما يُحتاج إليه من قبل. ومنها ما يُحتاج إليه في الحالين، وكشفنا القول في ذلك.

[الآلات على ضربين]

وهذه الآلات على ضربين؛ أحدهما: لا يقدر عليه إلا القديم ـ تعالى ـ فلا بدَّ من أن يمكّنه بأن يعطيه ذلك. والآخر: يصحّ من العبد أن يحصِّله لنفسه بأن يقصد إلى الجسم فيحصِّله على الصفة التي معها كون آلة؛ كالقوس وغيره، فلا يمتنع أن يكلِّفه ـ تعالى ـ الفعلَ ولا يعطيه الآلة، بل يكلِّفه أن يحصِّلها لنفسه؛ على ما نقوله في العلوم التي قد يصحّ أن يكون فيها ما لا يصحّ إلا من فعله ـ تعالى ـ، ويكون فيها ما يصحّ من العاقل التوصّل إليه بالاستدلال. وبيَّنَّا من قبلُ أن الآلات لا تجوز على القديم ـ سبحانه ـ، وأن أحدنا إنما يحتاج إليها لأمر يرجع إلى كونه مُحتاجًا في الفعل إلى استعمال محلّ القدرة، ويصير ذلك

(١) كتاب للقاضي، وهو مفقود، ولم يصل إلينا.

المحلّ كالآلة له. فلا يمتنع أن يجب كونه على صفات مخصوصة أو اتصال غيره به ليصحّ منه إيجاد الفعل به وفيه.

فصل في حاجة المكلَّف إلى العقل والعلم ليحسُن تكليفه

اعلم أن المكلَّف كما يحتاج أن يكون ممكَّنًا من إحداث الفعل بالقدرة والآلات ليصحّ منه إذا ما كُلِّف، فكذلك يحتاج إلى أن يكون عالِمًا بما كُلِّف وبصفاته، والفَصْلِ بينه وبين غيره؛ ليصحّ أن يقصِد إلى إحداثه، وليصحّ أن يعلم أنه قد أدَّى ما كُلِّف. وإن كان العلم بذلك الشيء مما لا يكون إلا ضروريًا فلا بدَّ من أن يخلقه ـ تعالى ـ فيه. وإن صحّ كونه مكتسَبًا حسُن من القديم ـ تعالى ـ أن يمكِّنه منه ليصحّ أن يَعلم ويؤدّي ما علمه، على الوجه الذي كُلِّف. ولذلك قلنا: إن المكلَّف يجب كونه عالِمًا بما كُلِّف، أو ممكَّنًا من معرفته إذا كان ما كُلِّفه ممّا يصحّ أن يؤدِّيه على الوجه الذي كُلِّف. وإن لم يعلمه بعينه بأن يعلم سَبَبه، فيكون علمه بسببه كالعلم به في أنه يحسُن أن يُكلَّف معه.

[شُـبهة]

فإن قيل: أليس قد يصحّ وقوع الفعل من القادر على جهة الاتّفاق وإن لم يكن عالِمًا بكيفيَّته. وقد يقع الفعل في الجنس من الساهي والنائم، فهلَّا جاز منه ـ تعالى ـ أن يكلِّفه إيجاد الفعل في الجنس وإن لم يكن عالِمًا به، وأن يكلِّفه الفعلَ على وجه مخصوص وإن لم يحصل له العلم إذا كان ممّا يجوز وقوعُه على جهة الاتّفاق؟

[الفعل على ضربين]

قيل له: إن الفعل على ضربين:

أحدهما يكون محكَمًا متَّسِقًا، فهذا القبيل ممّا لا يجوز أن يقع إلّا من العالِم بكيفيَّته. وقد دللنا على ذلك في باب الصفات. ويجب مع علمه بكيفيَّته أن يعلم أنه واجِب عليه أو مُرَغَّب فيه أو مُباح منه أو قبيح؛ ليصحّ أن يُكَلَّف الإقدام عليه أو الإخلال به. وإنما وجب ذلك لأن المقصد بالتكليف هو

استحقاق الثواب، فإذا لم يصحَّ أن يستحقّ ذلك بالفعل إلا ويقصد إلى إيجاده على بعض الوجوه. وإن كان قبيحًا فإنما يستحقّ الثواب متى لم يفعله لقُبحه، ولا يصحّ أن يقصد ذلك إلا وهو عالِم بما كُلِّف وبصفته. ويجب أن يكون عالمًا به من جهة أخرى، وهي أنه لا بدَّ من أن يكون له طريق إلى أن يعلم أنه قد أدَّى ماكُلِّف على الوجه الذي كُلِّف. وإلَّا لم يأمَن ـ مع بذل المجهود ـ أن يكون مفرِّطًا. ولا يصحّ أن يعلم ذلك إلَّا مع العلم بالفعل وصفتِه. فلهذه الوجوه وجب كون المكلَّف عالِمًا بالفعل الذي هذا حاله متى كُلِّفه.

فأمَّا الفعل الذي ليس بمُحكَم فالواجب أن يكون عالِمًا به أيضًا للوجهين الآخَرين دون الوجه الأوّل، وإن كان يبعد أن يُكَلَّف الإنسان إيجاد الفعل في الجنس؛ لأنه لا بدَّ فيما يُكَلَّفه من الأفعال أن يختصّ بصفة تقتضي فيه من جهة العقل كونَه واجبًا أو نَدْبًا، ومن جهة الشرع كونه كذلك على جهة المصلحة واللُّطْف، وذلك لا يقع إلا في فِعل مخصوص وفي جملة من الأفعال إذا كان من أفعال الجوارح. فأمَّا إذا كان من أفعال القلوب فلا يمتنع أن يكلَّف الجزءَ منه لكنه لا بدَّ من أن يكون عالِمًا به، ويكون في بابه بمنزلة الأفعال المحكَمة من أفعال الجوارح؛ لأنه إن كُلِّف الإرادة فلا بدَّ من أن يكون عالِمًا بها وبالمراد، وإن كُلِّف النظرَ فكمثل. وإن كُلِّف العلم عن نظر فقد بيَّنَّا أن العلم بالنظر يقوم مقامَ العلم به من حيث يتولَّد عنه. وإن كُلِّف أن يفعله ابتداء فلا بدَّ من أن يكون عالِمًا لجنسه، وإن لم يعلمه علمًا في الحال.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون في كثير من الأمور المتعلّقة بالتكليف: إن غلبة الظنّ فيه تقوم مقام العلم فهلَّا قلتم: إن التكليف يصحّ مع الظنّ بالفعل وصفته، وإن لم يكن المُكَلَّف عالمًا بذلك، قيل له: إن غلبة الظنّ إنما تقوم مقام العلم في طريق معرفة قبح الشيء وحُسنه ووجوبه. فأمَّا أن يَقوم مقامه في العلم بحال الفعل فلا يصحّ. يبيِّن ذلك أن غلبة الظنّ في أن في الطريق سَبُعًا تَقوم مقامَ العلم بذلك، والعلم بوجوب تجنّب سلوكه يجب أن يحصل في الحالين. ولم يجب من حيث قام غلبةُ الظنّ مقام العلم في طريق هذا العلم أن يَقوم مقامه في نَفْسه، فكذلك القول في سائر الأفعال.

[مقالة القاضي في الاجتهاديات]

ولهذا قلنا في الاجتهاديّات: إن غلبة الظن تتناول طريقة الشَّبَه[١]، وإن كان وجوب الفعل أو وجوب إحسانه معلومًا. وهذا كما نقوله من أن جهة القِبلَة مظنونة بالاجتهاد، ووجوب التوجّه إليها معلوم. ونظائر ذلك تكثر. وهو بيِّن في العقليات أيضًا؛ لأن غلبة الظنّ في الآلام أن فيها نفعًا ودفع مَضَرَّة تقوم مقام العِلْم في حُسنها، فإنما قام غلبةُ الظنّ مقامَ العلم في جهة الحسن والقبح، فأمّا العلم بنفس الفعل وصفته فلا بدَّ منه، وإلّا قبح التكليف. ولذلك قلنا: إن الظانّ لكون الفعل مختصًّا بجهة قبح لا يحسُن منه الإقدام على الفعل. وكذلك متى ظنّه مختصًّا بجهة الحُسْن. ولذلك لا يحسُن منّا الإخبار عن الغير مع الظن بكونه صدقًا؛ لأن ذلك يقتضي تجويز كونه كذبًا، وما جوَّزنا ذلك فيه يقبح؛ لأن الذي يخرج به من كونه قبيحًا القطع على أنه صِدْق لا مَحالة. وليس لأحد أن يقول: إذا قام غلبة الظنّ مقام العلم في طريق المعرفة بالأفعال في جهات القبح والحُسْن على بعض الوجوه فهلّا قام غلبة الظنّ مقامَه في نفس الفعل؟ وذلك لأن هناك إنما قام مقامه لأن معهما يحصل الفعل بصفة الفعل على سواء، ولولا ذلك لم يقم مقامه؛ لأنه قد تقرَّر في العقل أن التحرّز من المضارّ المظنونة واجب؛ كوجوب التحرّز من المضارّ المعلومة، فلا فرق في علمنا بوجوب التحرّز بين حصول الظنّ والعلم. وكذلك القول في سائر الأفعال. فإن قيل: فجوِّزوا على هذا في سائر طرق المعارف أن تقوم غلبةُ الظنّ فيه مقام العلم، قيل له: إنّا سنبيِّن القول في ذلك من بعد، وأن الحال فيهما مختلف، ولا يصحّ حمل بعضهما على بعض.

---

(١) هو المعروف بقياس الشبه، وهو ما كان المناسب فيه ـ وهو الذي يجمع بين الأصل والفرع ـ غير مناسب للحكم لذاته بل يُوهِم المناسبة بالالتفات إليه في بعض الأحكام. كما يقيس بعض الفقهاء إزالة النجس على طهارة الحدث في وجوب الماء، والجامع بينهما أن كلّا طهارة تراد للصلاة، فكونها طهارة مرادة للصلاة ليس مناسبًا لذاته لوجوب الماء. ولكن لما أوجب الشارع الماء في طهارة الحدث أوهم ذلك هذه المناسبة. انظر مسلم الثبوت وشرحه ٢/ ٣٠١.

[شُــبهة]

فإن قيل: فإذا ثبت حاجة المكلَّف إلى العلم فمتى يحتاج إليه؟ أفي حال الفعل أم قبله أو في الحالين؟ قيل له: يجب أن يكون عالمًا بالفعل قبله على وجه يمكنه القصد إلى أدائه دون غيره. فإن كان لا يتمّ ذلك إلَّا بتقدّم العلم بأوقات احتيج إليه فيها. وإن تمَّ ذلك بتقدّمه في وقت واحد كفى. ويجب أن يكون عالِمًا في حال الفعل أيضًا؛ لأن تلك الحال هي حال التحرُّز من الفعل، وحالِ الإقدام. وسنتقصَّى ذلك عند ذكر الكلام في الوجه الذي إذا وقع عليه الفعل صحَّ استحقاق الثواب والعقاب به.

وقد بيَّنَّا في باب الصفات أن الفعل المحكَم لا يصحّ إلا ممَّن هو عالِم به قبل إيجاده وفي حال إيجاده. وما أوردناه هناك يدلّ على ما ذكرناه الآن. هذا إذا كان العلم مما لا يصحّ أن يكتسبه المكلَّف وأما إذا صحَّ أن يكتسبه فيجب أن يكون متمكِّنًا من العلم بالفعل في هذه الأحوال حتى يصحّ أن يكلَّف. وعلى هذا الوجه جعلنا البَرْهَميّ مكلَّفًا القيام بالشرائع لمَّا كان ممكَّنًا من معرفة النبوّة ومعرفة صحَّة الشرائع بعدها. فأما العقل فإن المكلَّف يحتاج إليه؛ لأن به يعلم الكثير مما كُلِّف؛ نحو وجوب ردّ الوديعة وشكر المُنعِم وقبح الظلم وحُسْن الإحسان، ويتوصَّل به إلى العلم بسائر ما كُلِّفه عقلًا وسمعًا ممَّا طريقه الاستدلال؛ لأنه لا يصحّ منه أن ينظر في الأدلّة إلَّا وهو كامل العقل وعالِم بالأدلَّة على الوجه الذي تدلّ. ويحتاج إليه في أداء الأفعال أجمع؛ لأنه متى لم يكن عاقلًا لم يصحّ أن يؤدِّيها على الوجه الذي يستحقّ بها الثواب والعقاب.

وإذ قد ثبت حاجة المكلَّف إلى العقل والعلم فلا بدَّ من بيان مائيَّة العقل؛ ليعلم المكلَّف حقيقة ما يحتاج إليه من ذلك.

فصل في بيان مائيَّة العقل وما يتَّصل به

[تعريف العقل عند القاضي]

اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في المكلَّف صحَّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلِّف.

[شُبهة تعدّد تعريفات العقل عند الناس]

فإن قيل: لِمَ قلتم ذلك وفي الناس مَن يجعل العقل جوهرًا، وفيهم مَن يقول: إنه آلة. وفيهم مَن يقول: إنه حاسَّة. وفيهم مَن يجعله قوة؟ قيل له: الذي يدلّ على ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حَصَل عاقلًا وإن فَقَد غيرها. ومتى وُجِد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلًا. فعلِمنا بأنها العقل دون غيرها. وبهذه الطريقة نعلم تغاير المعاني واختلافها، وكون المعنى واحدًا وإن اختلفت العبارات.

[شُبهة العقل غير هذه العلوم]

فإن قيل: جوّزوا أن العقل غير هذه العلوم، وإن لم يجز أن ينفكَّ أحدهما من الآخر. قيل له: إن كل غيرين فلا بدَّ من أن يصحّ على بعض الوجوه وجود أحدهما مع عدم الآخر، وإلَّا التبس حالهما بحال المعنى الواحد. ولذلك قلنا: إن المحبَّة هي الإرادة، من حيث لا يصحّ كونه مُحِبًّا إلَّا وهو مُريد، ولا يصحّ كونه مُريدًا للشيء إلَّا وهو مُحِبّ له.

[شُبهة العقل مُحتاج إلى العلوم]

فإن قال: إن العقل محتاج إلى هذه العلوم أو هو مضمَّن الوجود بوجودها، ولذلك لم يصحّ أن يخلو منها، قيل له: إن المحتاج إلى الشيء قد يصحّ وجود المحتاج إليه دونه، وإن لم يصحّ وجود المحتاج دون المحتاج إليه؛ ألا ترى أن العلم وإن لم يصحَّ وجوده إلا مع الحياة فقد يصحّ وجود الحياة دونه، فكان يجب أن يصحّ وجود هذه العلوم ولا يحصل عاقلًا، فامتناع ذلك كامتناع وجود العقل. ولمَّا تحصل هذه العلوم. وكذلك القول فيما يحصل مضمَّنًا بغيره. أنه لا يجوز ألَّا يخلو أحدهما من الآخر؛ لأن الجوهر لمَّا كان مضمَّنًا بالكون صحَّ وجوده مع عدم كل جنس من الكون يُشار إليه، وصحَّ أن يوجد مع الكون وضدّه. وكان يجب إن كان هذا حال العقل والعلم أن يصحّ وجود العقل مع هذه العلوم وضدّها، وهذا مُحال.

ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أُريد بذلك أنه الأصل للعلوم، وإن كان ذلك مُخالِفًا للّغة وللاصطلاح. فإن أرادوا به هذا المعنى فقد

أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ. وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه. على أن العقل يوجِب كون العاقل عاقلًا، ولا يجوز في الجواهر أن تُوجِب المحالّ للجملة، وإنما يصحّ ذلك في الأعراض الحالَّة دون الجواهر، وهذا يُبْطل ما قالوه. على أن العقل لو كان جوهرًا وقد دلَّ الدليل على تماثل الجواهر لم يخلُ من أن يكون إيجابه كون العاقل عاقلًا لجنسه ولأنه قد جاور جسم العاقل واختصَّ به، أو أن يكون إيجابه ذلك لأمر سواه، وقد علمنا أن ما أوجب الحكم لغيره فإيجابه ذلك يرجع إلى جنسه لا إلى سائر أوصافه، وعلمنا أن الجوهر لا يجوز أن يختصّ بهذه الجملة إلا على جهة المجاورة فقط لاستحالة الحلول عليه. فإذا صحَّ ذلك فلو أوجب هذا الجوهر كونه عاقلًا لوجب كونه عاقلًا بسائر أبعاضه؛ لأن الجنس قد حصل فيها، وكذلك المجاورة والاتصال. وهذا يُوجِب كون العاقل هو العقل؛ لأن العاقل هو الأبعاض المُشار إليها، وهذا يتناقض. فإن قال: إنما يصير عاقلًا بذلك الجوهر للطافته، وسائرُ أبعاضه لا تَشْرَكه في ذلك، قيل له: إن اللطافة إن أُريد بها الرقّة المخالِفة للكثافة فذلك عَرَض، ولا يصحّ أن يوجِب ذلك الجوهر كونه عاقلًا لحلول هذا العَرَض فيه أو لانتفاء الكثافة عنه؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن إيجاب الشيء الصفة لغيره يجب أن يرجع إلى جنسه. وإن أُريد باللطافة انفراد الجوهر عن غيره فذلك لا يصحّ مع القول بأنه يجب أن يكون متّصلًا بجسم العاقل؛ لأنه يتناقض، ولأن انفراد الجوهر عن غيره لا يُكسِبه صفة لا يحصل عليها إذا كان متصلًا بغيره، فما يُوجِبه لجنسه يجب أن يُوجِبه في الحالين جميعًا. وهذا يردّه إلى ما ألزمناه من أن العقل هو العاقل، ويُوجِب أيضًا كون جميع الناس متساوين في كونهم عقلاء، والمعلوم خلافه.

[ردّ القاضي على مَن قال إن العقل آلة]

فأمَّا مَن قال: إن العقل آلة فإن أراد بذلك أنه جسم مختصّ بصفة على الحدّ الذي تُعقل الآلات عليه فقد بيَّنَّا فساد ذلك بما تقدّم. وإن أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم والاستدلال بالأدلَّة فذلك مما لا يُمنع منه في المعنى، وإن كان القائل به مخطئًا في العبارة؛ لأن الآلة من

جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الأجسام، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العُرْف فهي أقرب إلى أن يتّسع بها في العقل من وصف العقل بأنه جوهر.

[ردّ القاضي على مَن قال أن العقل حاسَّة]

فأمّا مَن قال في العقل: إنه حاسَّة فقوله يَبطل بما قدَّمناه؛ لأن الحاسَّة إنما يُعَبَّر بها عن جسم مبنيٍّ بِنْية مخصوصة؛ كبنية العين والأُذُن؛ وذلك لا يصحّ في الأعراض. وإن أراد بذلك أنّ بالعقل يتوصَّل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف لذلك بأنه حاسَّة تشبيهًا له بالحواسّ التي تُدرَك بها الأمور، وتعلم عند الإدراك، فقد أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ؛ لأنهم لا يُسَمُّون كل ما أدّى إلى العلم حاسَّة، وإنما يسمَّى بذلك متى ما أدرِك به الشيء وحصل العلمُ عنده، وإن كان حصول العلم عنده لا مدخل له في معنى التسمية؛ لأنهم يصفون حاسَّة البهيمة بذلك وإن لم تعلم عند الإدراك ما تدركه.

[شُـــبهة]

فإن قال: أصفه بأنه حاسَّة لأنه يدرك به المعلومات في الحقيقة، فهذا يبطل لأن الدلالة قد دلَّت على ما بيَّنَّاه في باب الرؤية أن كون الحيّ مُدرِكًا لا يرجع به إلى كونه عالِمًا فقط، وأنه يختصّ من حيث كان مُدرِكًا بحالة معقولة، والعاقل لا يجد لنفسه حالة سوى كونه عالِمًا بهذه المعلومات المخصوصة. ولا فرق بين مَن قال في العقل ـ والحال فيه ما وصفناه ـ إنه حاسَّة، وبين مَن قال في النظر: إنه حاسَّة.

وبعد، فإنما يُوصَف الشيء بأنه حاسَّة متى صحَّ أن يحسّ به، والعقل هو العلم، ولا يجوز أن يحسّ بالعلم، وإنما يُعلَم به الشيء على ما هو به. ولو كان العقل حاسَّة كان لا يمتنع أن يكون عاقلًا وإن لم يَعلم المُدرَكات والمُحَسَّنات والمقبَّحات؛ كما يصحّ أن يدرك الإنسان المبصَرات وإن لم يعلمها.

[مَن أراد أن العقل قوّة]

وأمّا مَن قال في العقل: إنه قوَّة[١] فإن أراد به أنه لولاه لَمَا صحَّ الاستدلال والنظر على وجه يؤدّيان إلى العلوم فشبَّهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكَّن بها من الفعل، فهو مُصيب في المعنى، وإن وضع اللفظ في غير موضعه. وإن أراد أن العقل قدرة في الحقيقة وإن كان قدرة على العلوم التي تحصل للعاقل، فيجب ألَّا يمتنع أن يكون عاقلًا وإن لم يحصل عالِمًا بهذه المعلومات، بل يجب في بعض الأوقات أن يكون كذلك لأن القدرة متقدِّمة للفعل. وفي استحالة ذلك دلالة على فساد هذا القول.

[العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة]

وثبت بهذه الجملة أن العقل هو عبارة عن العلوم المخصوصة التي نذكرها في هذا الباب.

فإن قال: فما تلك العلوم؟ أتقولون فيها: إنها علوم محصورة بعدد، أو تُحصَر بالصفة دون العدد، أو لا يصحّ حصرها أصلًا؟ قيل له: هي محصورة بالصفة، ولا مُعتَبَر فيها بعدد. والأصل في ذلك أن الغرض بالعقل ليس هو نفسَه، وإنما يُراد يتوصل[٢] به إلى اكتساب العلوم، والقيام بما كُلِّف من الأفعال، فلا بدَّ من أن يحصل للعاقل من العلوم ما يصحّ معها أن يكتسب ما يلزمه من المعارف، ويؤدِّي ما وجب عليه من الأفعال، وما تسلّم معه هذه العلوم. وما يكون أصلًا لهذه العلوم ويجري مجراه في الجلاء؛ لأن العلوم يتعلَّق بعضُها ببعض لخِلال منها أن الطريق الواحد قد يجمعها فمتى جمع العلومَ الطريقُ الواحد ولم يحصل العلم ببعضها لم يسلم العلم بسائرها. ومنها أن بعضها قد يترتَّب على بعض ويكون أصلًا له، حتى لا يصحّ حصول الفرع إلَّا مع الأصل. ومنها أن الخفيّ منه يجري مَجرى الفرع على الجليّ، وإن لم يكن فرعًا عليه في الحقيقة؛ لأنه لو لم يخطر بباله كثير من الأمور الجليَّة لم يمتنع ألَّا يحصل له العِلم بالخفيّ.

---

(١) يريد بالقوة القدرة.

(٢) كذا، والأصل: أن يتوصل. وبعض النحاة يُجيز حذف (أن) في مثل هذا.

فإذا صحَّ ذلك فيها وثبت حاجة الناظر المستدِلّ إلى أن يكون عالِمًا بالدليل على الوجه الذي يدلّ، ولهذا العلم تعلّق بغيره من العلوم لِيصحّ أن يحصل ويسلم فلا بدّ من حصول ذلك أجمع، ليصحّ منه أداء ما كُلِّف من علم وعمل. وكل علم لا مدخل له في الوجوه التي قدَّمناها فوجودها كعدمها في العاقل. ولذلك لم نُوجِب أن يحصُل في العاقل العلمُ بكثير من المُدرَكات لمَّا لم يكن لها تعلّق بكمال العقل. فالذي يجب إذًا أن يعتبر بما اختصَّ ببعض ما قدَّمناه من الوجوه دون غيره. فلذلك لا بدَّ من أن يكون عالِمًا بما يدركه، ويعلم من حاله أنه لو أدركه غيره لعلمه إذا لم يكن هناك لَبْس.

[شُـبهة]

فإن قيل: ولِمَ وجب أن يكون المعلوم من حاله أنه يعلم كل المدرَكات وأنه لو أدرك لعلم، وهلَّا اقتصرتم في كمال العقل على أن يكون عالِمًا ببعض ما يدركه؟ قيل له: لو لم يحصل عالمًا بالمدرَك لم يصحّ أن يعرف أحوال المدركات، ولَمَا تمَّ منه استدلال على إثبات الأعراض وحدوث الأجسام وصفات الفاعل ولا على العدل بأسره. فالحاجة إليه في التكليف ماسَّة. وإنما وجب أن يكون عالِمًا بكل ما يدرك؛ لأن طريق الإدراك قد شمله، فيجب أن يعرف الكل.

[شُـبهة]

فإن قيل إذا لم يكن الإدراك مُوجِبًا لهذه العلوم فهلَّا جاز حصول بعضها دون بعض؟ وإن كانت هذه العلوم من فعله ـ تعالى ـ فهلَّا جاز أن يفعل فيه بعضَها دون بعض؟ وقد ذكرتم من قبل في هذا الكتاب أن العلم بالمُدرَك لا يُحتاج فيه إلى كون العالِم مدرِكًا، وأنه يصحّ منه ـ تعالى ـ أن يبتدىء فيه ذلك؛ فكيف يصحّ مع هذا القول أن تقولوا في الإدراك: إنه طريق العلم مع جواز حصول هذا العلم مع فَقْد هذا الطريق؟

[تلفيق القاضي كلامه مع كلام شيخه أبي هاشم]

قيل له: إن جواز حصول الشيء مع فَقْد غيره على بعض الوجوه لا يمنع من كون ذلك الشيء طريقًا له؛ لأن نفس ما نفعله من العلوم عن نظر قد يجوز

أن نفعله على بعض الوجوه مع فَقْده، ولا يمنع ذلك كون النظر طريقًا، فكذلك القول في العلم بالمدرَك: أنه لا يجب خروج الإدراك من أن يكون طريقًا له من حيث يصحّ من الله ـ تعالى ـ أن يفعله من دون أن يدرك المعلوم. وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ يمنع من ذلك ويجعل حصول العلم بالمدرك أوّلًا متعلّقًا بكونه مدركًا؛ كما يتعلّق العلم المكتسَب أوّلًا بالنظر، وإن كان في الثاني قد يؤخذ على جهة الابتداء.

فإذا صحّ كون الإدراك طريقًا للعلم على كِلا القولين من حيث كان العلم يقوّي عليه، ومن حيث لا يصحّ مع كونه مدركًا أن يسهو عن المدرَك؛ كجواز سهوه عمّا يعلمه من غير هذا الوجه، فيجب ألّا يجوز أن يعلم بعض المُدرَكات دون بعض، وأن يحصل بين هذه العلوم التعلّق الذي ذكرنا إذا جمعها الإدراك؛ كما أن النظر إذا حصل نظرًا في طريق مخصوص لم يجز أن يحصل العلمُ ببعضه دون بعض. ولذلك وجب فيمن ينظر فيعلم أن مَن صحَّ منه الفعل قادر أن يعلم ذلك في كل مَن صحَّ الفعل منه من غير اختصاص. والأَوْلَى على الأصول ـ وإن كانت ألفاظ الشيوخ في الكتب مختلفة ـ ألّا يصحّ أن يفعل ـ تعالى ـ العِلم ببعض ما ندركه دون بعض، لا أن ذلك يصحّ لكنه لا يختار فعله لمصلحة. والعِلّة في ذلك أن هذه العلوم تَحتاج إلى العلم بأن ما ندركه يجب أن نعلمه، فلا يصحّ أن يحصل مع كونه غير عالِم بذلك في تفصيله أو جملته. هذا إذا كانت المدركات متساوية الأحوال. فأمّا إذا اختصَّ بعضها بلَبْس فإنه غير ممتنِع أن نجهله. وهو نحو ما ذكرناه في طريقة النظر: أن النظر فيها يقتضي العلم من غير تخصيص؛ إلا أن يحصل هناك شُبهة. ولذلك يجب أن يحصل للناظر في حدوث الأجسام العلمُ بحدوث كل جسم، وإن لم يجب أن يعلم حدوث جسم اعتقَد فيه للشُّبهة أنه يخلو من الحوادث. فعلى هذه الطريقة اعتبِرْ هذا الباب.

وإنما أوجبنا أن يكون المعلوم مِن حاله أنه لو أدرك ما هو غير مُدرَك له لعلم؛ للعِلَّة التي بيَّنَّاها، وهو أن هذه العلوم تتعلّق بالعلم بأنه يجب أن يعلم ما يدركه حتى يصير كالأصل له في هذا الباب. وهذا نحو ما ذكرناه في الرؤية: أن العلم بأنه لا جسمَ عظيمَ بحضرتنا يتعلق بالعلم بأنه لو كان لأدركناه. والأمر

ظاهر في أن مَن يعلم من حاله أنه لا يعلم المدرَكات أو يعلم منه أنه لو أدرك لَمَا علم لعُدّ منتقِصَ الحال عن حال العقلاء لأنه لا شيء أقوى في باب إبانة العاقل من غيره من هذا الوجه. ومن كمال العقل أن يعرف ما يختصّ هو به من الحال؛ نحو كونه مُريدًا وكارِهًا ومعتقِدًا؛ على ما فصّلناه في باب الصفات[1]؛ لأنّ مَن لم يعلم حال نفسه كان منتَقِصًا في باب العلم، حتى لا يجوز أن يحصل له العلم بشيء من الأشياء وبصير تعلّق هذا العلم بسائر العلوم بمنزلة تعلّق بعض المدرَكات ببعض. وهذا العلم فالأولى فيه ألّا يتبع الإدراك؛ لأنه لو لم يدرك نفسه لعلم اختصاصها بكونها مدرَكة معتقدة. وهذا العلم كالأصل للعلم بتعلّق الفعل بالفاعل؛ لأن مَن لم يعلم كون المُريد مُريدًا ومعتقِدًا لم يعلم وقوع الأفعال بحسَب قصده ودواعيه.

والعلم بمقاصد الغير ممّا لا يحتاج إليه في هذه الطريقة؛ لأنه ـ تعالى ـ لو خلقه في أرض فلاة وحده كان لا يمتنع أن يستدلّ على أحواله، ثم على أحوال القديم ـ تعالى ـ وإن لم يعرف حال غيره. وإنّما يجب أن يعرف ذلك من احتذاء أحوال الغير؛ لأنه لو لم يعرف ذلك لم تَسْلم له العلوم التي يحتاج إليها في الذمّ والمدح؛ لأن لها تعلّقًا بالمقاصد.

[من كمال العقل أن يعرف من حال المدرَكات التي هي الأجسام ما تحصل عليه]

ومن كمال العقل أن يعرف من حال المدرَكات التي هي الأجسام ما تَحصل عليه: من كونها مجتمِعة أو مفترِقة، ومن استحالة كونها في مكانين؛ لأنَّ متى لم يعلم ذلك لم يسلم له من العلوم ما يجري مجراها، ولا يصحّ منه الاستدلال على إثبات الأعراض وحدوثها، وحدوث الأجسام، وتعلّق الفعل بالفاعل؛ لأن كل ذلك يستند إلى هذا العلم. ولسنا نبعد ألّا يعلم من حال الأجسام الغائبة ما يعلَمه من حال الحاضرة، لكن إذا علم في الأجسام الحاضرة استحالة كونها في مكانين أمكنه التوصّل بذلك إلى معرفة مساواة الغائبة لها. وكذلك إذا علم أنها لا يجوز أنْ تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة فيما

(١) ورد هذا الباب في الجزء الخامس من هذه الموسوعة.

يشاهده، توصَّل بذلك إلى أن ما عداه مثله، فيتمّ الاستدلال على هذا الوجه ويُسلَّم على هذا جواز الخلاف في هذا الباب؛ لأن أصحاب الهيولى يخالفون فيه؛ لأن ما يسيرون إليه غائب غير حاضر. وكذلك فكثير من العامَّة يعتقد في بعض الأجسام جواز كونه في مكانين من غير أن يشير إلى الأجسام الحاضرة وإن بعد ذلك عندنا؛ لأنهم إنما يعتقدون فيه أنه ينتقل من مكان إلى مكان بعيد في يسير الأوقات أو يعتقدون أن ذلك في المقدور، من غير حكم منهم بحصوله.

[قاعدة يجب استمرارها في سائر الصفات]

وعلى هذا الحدّ يجب في العاقل أن يكون عالِمًا بأن الجسم لا يجوز أن يكون قديمًا محدَثًا، ولا الشيء موجودًا معدومًا. وهذه الطريقة يجب أن تستمرّ في سائر الصفات؛ لأنه يعلم بعقله أن الموصوف إما أن يكون على صفة أو ليس عليها، ولا فرق بين أن تكون تلك الصفة الوجودَ أو غيره، وإن كانت الصفات التي يعلم حصولها باضطرار أظهر في ذلك من غيرها. وهذا العلم فقد يُحتاج إليه في العلم بأن الجسم محدَث والأعراض محدَثة في إبطال قول كثير من المخالفين من المجسّمة وغيرهم؛ ألا ترى أنّا نقول: لو كان ـ تعالى ـ جسمًا لوجب كونه محدَثًا، وذلك يستحيل فيه من حيث ثبت قديمًا، فلا بدَّ من تقرّر هذا العلم ليصحّ أن يبني عليه ما عداه. وكما يجب أن يعلم حال الأجسام على ما ذكرناه فكذلك يجب أن يعلم من حال الأحياء ما معه يتمّ الاستدلال على تعلّق الأفعال بهم وعلى اختصاصهم بما هم عليه من الصفات. ولذلك أوجب أن يعلم مقاصد الغير ليصحّ أن يعلم وقوع التصرّف منه بحسب قصده. ولا بدَّ من هذا العلم ليفصل بين مَن يصحّ الفعل منه، ويتعذَّر عليه، مع ارتفاع الموانع باضطرار؛ لأن هذا العلم متى لم يحصل لم يمكن الاستدلال على أحوال الفاعل.

[من كمال العقل أن يعرف بعض المقبَّحات...]

ومن كمال العقل أن يعرف بعض المقبَّحات، وبعض المحسَّنات، وبعض الواجبات، فيعرفَ قبح الظلم وكفر النعمة والكذبِ الذي لا نفع فيه ولا دفَع ضرر، ويعلم حُسن الإحسان والتفضّل، ويعلم وجوب شكر النِّعَم

ووجوب ردّ الوديعة عند المطالبة، والإنصاف، ويعلم حُسْن الذمّ على القبيح إذا لم يكن هناك منع، وحُسْن الذمّ على الإخلال بالواجب مع ارتفاع الموانع. وإنما يجب حصول هذه العلوم؛ لأنها لو لم تحصل لم يحصل للمكلَّف الخوفُ من ألّا يفعل النظر، وابتداء التكليف متعلّق به، ولأنه لا يصحّ منه العلم بالعَدْل إلا معه؛ لأنه متى لم يعرف الفرق بين الحَسَن والقبيح لم يصحّ منه أن ينزّه القديم ـ تعالى ـ عن المقبَّحات، ويضيف إليه المحسَّنات. وكثير من الألطاف والمصالح لا تتمّ إلا معه. ولا يصحّ أن يعلم سائر القبائح المُكتَسَبَة عقلًا وسمعًا إلا بأن تحصل هذه العلوم له فيقيس عليها غيره.

[من كمال العقل العلم بكثير من الدواعي]

ومن جملة كمال العقل العلم بكثير من الدواعي[١]؛ لأن معرفة الألطاف[٢] لا تصحّ إلا معه. فمتى لم يعلم المضارّ والمنافع وأن الضرر المَحض يجب أن يُنصرف عنه، والنفع المحض يحسُن منه الإقدام عليه لم يصحّ له مبادىء التكليف، ولا سائر ما يبني عليه، ولا أن يفرِّق بين الإلجاء والتخلية، وبين ما يجوز أن يتوجَّه معه الذمّ والمدح إليه، وبين ما يزول ذلك عنه. فهذا القَدْر ممَّا لا بدَّ لكل مكلَّف منه.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

واختلف شيخانا ـ رحمهما الله ـ فأمَّا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ يقول[٣]: إن العلم لمخبر الأخبار من كمال العقل كالعلم بالمُدرَكات. وكثيرًا ما يجري شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ الكلام في كتبه على هذا الوجه. وقال في بعض الإلهام: إن ذلك ليس من كمال العقل، وإن العقل يكمل دونه ويصحّ التكليف مع عدمه. وبين أنه لو كان من كمال العقل لكان الخبَر في أنه طريق العلم؛ بالمخبر عنه كالإدراك، فكان لا يحتاج إلى تكرّره على السامع ليعلمه. فدلَّ

(١) راجع الحاشية (٥) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٠٧ من هذا الجزء.
(٣) كذا. والواجب: فيقول.

ذلك على أنه بالعادة وإن لم تختلف العادة في عدد المخبرين إذا تساوت أوصافهم.

ويجب على هذا القول أن يكون حفظ المدروس والعلم بالصنائع عند ممارستها بالعادة للحاجة فيها إلى التكرّر؛ إلا أن ذلك وإن كان بالعادة فلا بدَّ منه في التكليف السمعيّ؛ خاصَّة إذا كان المكلَّف غائبًا عن الرسول أو موجودًا بعد موته؛ لأن بالخبر يصل إلى معرفة شرائعه وعلمه. ولا بدَّ في كثير من التكليف الشرعي من الحفظ ليصحّ أن يؤدّي ما كُلِّف أداءه، إلى غير ذلك، ويقوم بأداء ما كُلِّف على الوجه الذي كُلِّف. فأما ذكر الإنسان لأحواله السالفة وللأمور العظيمة إذا حدثت فمنزلة استمراره على العلم بالمُدرَكات وإن تقضى الإدراك في أن ذلك من كمال العقل؛ لأن مَن لم يكن بهذه الصفة يكون بمنزلة مَن لا يعلم المُدرَكات في الانتقاص وإن كان اليسير من ذلك يخالف العظيم منه.

فهذه الجملة إذا حصلت في الحيّ منا كان عاقلًا، وحَسُن منه ـ تعالى ـ تكليفه إذا تكاملت سائر شروطه. وإنما سُمِّيت هذه العلوم بأنها كمال عقل على جهة الاصطلاح؛ من حيث كان التكليف يحسُن عندها. ويصحّ منه النظر والاستدلال إذا حصلت له.

[وصف العقل على وجهين]

فأمَّا العقل فإنما يُوصَف بذلك لوجهين: أحدهما أنه يَمنع من الإقدام عمّا تنزع إليه نفسُه من الأمور المُشتهاة المقبحة في عقله، فشُبِّه هذا العلم بعَقْل الناقة المانع لها عمّا تشتهيه من التصرّف. والثاني أن معه تثبت سائر العلوم المتعلّقة بالفهم والاستدلال. فمن حيث اقتضى ثبات سائر العلوم المتعلقة بالفهم والاستدلال شبِّه بعقال الناقة المقتضِي لثباتها. ولذلك لم نصفه ـ تعالى ـ بأنه عاقل، وإن عَلم كل ما يَعلمه العاقل بل جميع المعلومات.

[شُـــبهة]

فإن قال: فيجب ألَّا تصفوا من جملة هذه العلوم بهذه الصفة إلا العلم بقبح القبيح دون سائر العلوم، وأن تصفوا العلم بقبح القبيح وإن كان مكتسبًا

بذلك، وأن تصفوا المراهق بأنه عاقل إذا علم بعض المُقَبَّحات، وفساد ذلك أجمع يُبطِل ما ذكرتموه. قيل له: إن هذه التسمية على ما ذكرناه مجاز ليست بحقيقة، ولا يجب في المجاز الاطّراد كوجوبه في الحقيقة. فلذلك لم يُسَمَّ كلّ علم بقبيح بأنه عقل، وإنما يُخَصُّ بذلك العلوم الضرورية وإنما وصفنا جميع العلوم بذلك لأن العلم يقبح القبيح لا يتمّ إلا به، فصار بمنزلته من هذا الوجه، فجعل الاسم اسمًا لجميعه، والمراهق فليس يحصل له العلم بالمُقَبَّحات، وإنما يَحْصلُ ظانًّا بها. فلذلك لم يُوصَف بهذه الصفة. وليس لأحد أن يقول: يجب أن تصِفوا الظنَّ بقبح القبيح إذا صَرَف عن فعله كصرف العلم عنه بأنه عقل؛ لأنّا قد بيّنّا أن المجاز لا يُقاس. فإذا لم يجب وصف سائر العلوم بالقبائح بذلك فبألّا يجب وصف الظن والاعتقاد بذلك أولى. وهذه التسمية وإن كانت بالصفة التي ذكرناها من حيث اللغة فلا يمتنع أن تكون حقيقة بالاصطلاح للجملة التي ذكرناها من العلوم؛ لأن المتكلِّمين قد جعلوها موضوعة لِما ذكرناه، وإن اختلفوا في العلوم التي بها يتكامل العقل، واختلافهم في ذلك لا يؤثِّر في اتفاقهم من أن ما عند كل واحد منهم أنه يصحّ معه التكليف نسمّيه عقلًا. وأهل اللغة فليس يقصدون بذلك إلى العلم وإنما يفيدون به المنع وما يجري مجراه، وقع ذلك بالعلم أو غيره. فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في أن المكلَّف يجب أن يكون مُشتهِيًا ونافر الطبع ليحسُن أن يُكَلَّف

اعلم أن الغرض بالتكليف هو تعريض المكلَّف للثَّواب. ولا بدَّ من أن يكون مستحِقًّا بألّا يفعل الواجب، وبأن يفعل القبيح العقابَ؛ لأن ما لا مضرَّة عليه في ألّا يفعله لا يحسُن إيجابه عليه على ما نبيِّنه من بعد فإذا صحَّ ذلك وعُلِم أن ما لا مشقَّة عليه فيه البتَّة لا يستحقُّ به الثواب فيجب ألّا يُكلَّف إلا ما هذا حاله. يدلّ على ذلك أنه قد تقرّر في العقل أن ما ينتفِع به المرء لا يجوز أن يستحِقّ به بدلًا من المنافع. ولذلك لا يُعَدّ فاعله بغيره أو بنفسه مُضِرًّا ظالِمًا وإن لم يفعل سواه، وإنما يستحقّ النفع على المضارّ وما يجري مجراها. ولذلك متى فعله الإنسان بنفسه أو بغيره مفردًا عن المنافع كان مُضِرًّا ظالمًا،

ولذلك يجب الانتصاف فيما هذا حاله دون الأول. ولذلك قلنا: إن الضرر المحض يقبحُ؛ حتى إذا أدَّى إلى منفعة أو دفع مَضَرَّة يحسُن. وكما يعتبر في حُسنه ما ذكرناه، فكذلك يجب أن يعتبر في حُسْن فعله بغيره ذلك. ولا فرق بين أن يفعل بغيره الآلام أو يُلزمه الأمور الشاقَّة في أنه إنما يحسُن متى عرَّضه به لبدل من المنافع. وهذا بَيِّن في الشاهد؛ لأن الواحد منّا إذا آلم غيره أو ألزمه الشاقّ فالحال واحدة في قبحه إذا عَري عن بدل، وحُسنِه إذا ثبت فيه البدل. ولذلك أبطلنا قول أصحاب التناسخ[١] وغيرهم من حيث زعموا أن التكليف قد يدخل فيه الأمور السهلة. فإذا صحَّ ذلك وعُلِم أن المشقَّة بالفعل لا تحصل إلَّا مع الشهوة ونفور الطبع فلا بدَّ متى أراد تعالى تكليف المكلَّف أن يجعله مُشتهِيًا لأمور، ونافِر الطبع عن أمور؛ كما أنه لا بدَّ من أن يمكِّنه ويكمِّل عقله.

[شُبهة]

فإن قيل: ومن أين أنه لا يصير الفعل شاقًّا إلا إذا كان نافر الطَّبع عنه؟ أو لستم تجدون المشقَّة تلحق بتحلحل[٢] يلحق الآلات عند المشي والتعب؟ أو لستم تجدون المشقَّة تلحق بفَقْد المُشتهي؟ أوَ لستم تجدون الفعل قد يشقّ لضروب من الاعتقادات مع فَقْد الشهوة والنفور؟

قيل له: إن التعب إذا لحق بالماشي فلا بدّ من أن يكون نافر الطبع عمّا يحصل في أعصابه من الألم؛ لأنه لا بدّ من حصول وَهْن في العضو وافتراق يحصل عنده الألم. فإذا كان نافر الطبع عنه ألمّ به وشقَّ عليه الفعل. ولذلك لا تلحقه مشقّة الأفعال إذا لم يحصل هذا المعنى. وليس لأحد أن يقول: فيجب إذا لم يحصل هذا المعنى ألَّا يصحّ أن يُكَلَّف الفعل، وألّا يستحق على هذا الوجه الثواب على يسير الحركات ويسير القول والعمل. وذلك لأن هذه الأفعال لا بدَّ من أن يكون لها تدخّل في المشقَّة؛ لأنه إذا اجتمع مع غيره أثَّر ما ذكرناه في الآلات من الافتراق أو غيره، فصار من هذا الوجه له حظّ في المشقَّة. ولم نقل: إن كل ما يُكَلَّفه الإنسان يجب أن يألَم به، وأن يكون نافر الطبع عنه؛

(١) ورد التعريف بهم سابقًا.

(٢) يقال: تحلحل: زال عن موضعه، يريد التفكك والتقلقل.

لأن نفور الطبع إنما يتعلَّق بالمُدرَكات دون الحركات وغيرها. وإنما أردنا بالمشقَّة الألم وما يؤدّي إليه ويكون له حظّ فيه على بعض الوجوه، ولذلك قلنا في الحركات إذا أدَّت إلى الملاذّ: إنه لا حظّ لها في المشقَّة، وإن كانت مثل الحركات التي تشقّ إذا أدَّت إلى مَضَرَّة؛ لأن الوجه في كونها شاقّة إذا كان ما يُؤدّي إليه اختلف باختلافه. لكنه لمَّا لم يصحّ معنى المشقَّة في شيء من الأفعال إلَّا مع نفور الطبع جعلناه شرطًا وصار كأنه متعلّق بالكل، فأمَّا فَقْد المُشتَهى فهو في حكم الشاقّ؛ لِما يحصل عنده من الغمّ والحسرة، وإن لم يحصل هناك ألم. وليس يقدح ذلك فيما ذكرناه؛ لأنّا قلنا: إن الفعل لا يجوز أن يُشَقّ إلا مع نفور الطبع. وقد بيَّنّا ذلك والذي سألتَ عنه في فَقْد المشتهَى ليس بفعل على الحقيقة، وإنما هو انتفاء ما يشتهيه، لكنه يحلّ محلّ الشاقّ من الوجه الذي بيَّنّاه.

وأمّا ما يلحق النفس من الإقدام على ما تعتقده ضارًّا مؤلِمًا فذلك أيضًا ممّا يجري مجرى الشاقّ لمكان نفور الطبع؛ لأنه إنما يصحّ أن يعتقد فيه ما يشقّ لأجله متى حصل له العلم بما يشقّ في الحقيقة. فإذا تصوَّر ما اعتقده بصورته حلَّ عنده محلَّ الشاقّ ولحقه مَضَض وغمّ. ولذلك صحَّ دخوله تحت التكليف. لكن فَقْد المشتهَى إنما يؤثِّر ما ذكرناه متى حصلت الشهوة مع النفور، فإذا حصل أحدهما فإن ذلك لا يصحّ، وفي الوجهين الآخرين قد يصحّ مع المشقّة وإن لم تحصل الشهوة وإن كان لا بدّ من حصولها من وجه آخر، على ما سنبيِّنه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتقولون في جميع ما يكلّفه الإنسان: إنه لا بدَّ من أن يحصل فيه معنى المشقَّة؟ قيل له: لا بدَّ من أن يحصل فيه مشقَّة أو في سببه أو فيما يتَّصل به ممَّا يصير وهو كالشيء الواحد إذا كان التكليف مُتَناوَلًا لفعله. لذلك قلنا: إن النظر لمّا كان شاقًّا صار العلم المتولّد عنه بمنزلته، فلذلك تناوله التكليف فاستحقّ به الثواب؛ لأنه إذا جاز ألَّا يكون الشيء بانفراده شاقًّا، وإذا أدّى إلى المشقَّة دخل في الأمور الشاقَّة، وكذلك العلوم التي نفعلها عند ذكر النظر وإن لم يكن فيه المشقَّة فلما اتّصلت بدفع الشُبَه

واستحضار الدواعي صارت المشقَّة كأنها فيها، فاستُحقّ بها الثواب، ودخلت تحت التكليف.

[مقالة أبي علي في الإنسان](١)

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في الإنسان: قد يستحِق الثواب إذا عدل عندما يلتذّ به عمّا هو أشهى منه وقصر نفسَه عليه. وهذا أيضًا يحصل في حكم الشاقّ؛ من حيث قصر نفسه عليه وعدل به عن الألذّ وإن كان الأولى أن يلحق ذلك بفَقْد المشتهَى؛ لأنه قد ثبت أنه ـ تعالى ـ قد عرَّضه لاستحقاق الثواب بألّا يفعل ما يشتهيه، وإن لم يكن هناك فعل يوصَف بالمشقَّة، ويقال: إنه قد أمر به أو نهى عنه أو كلَّفه؛ لكنه لمَّا ثبت أن ما يلحق بالنفس لفَقْد المشتهَى والامتناع منه بمنزلة ما يلحق بفعل الشاقّ من الغمّ والحسرة لم يمنع أن يجري ذلك مجرى الشاقّ في استحقاق الثواب به، ولذلك جعل فَوْت منفعة واحدة بإزاء حدوث ألم واحد. وعلى هذا الوجه بَنَيْنا الإحباط والكفر في باب الوعيد، وعليه اعتمدنا في باب العِوَض. فإذا ثبت ذلك فالفعل وإن كان مُلِذًّا فمتى عدل به عن الألذّ فلا بدَّ من أن يلحق النفسَ فيه ما يلحق بفَقْد المشتهَى وأزْيد، فلذلك صحَّ أن يستحق الثواب، لا أنه يستحقه على الفعل الملذّ، لكن على عدوله عن الأشهى وقصره نفسَه عليه بالإرادة والكراهة. ولذلك شرطنا في استحقاق الثواب بألّا يفعل القبيح أن يكون مُشْتهِيًا له؛ لأن من حقّ الثواب ألّا يُستحقّ إلا بالأمور الشاقَّة أو بألّا يفعل الأمور المُلذَّة، فيحلّ محلّ الشاقّ، على ما بيَّنَّاه. وأما استحقاق المدح بذلك فسنذكر القول فيه من بعد، وفي القبائح التي يستحق بها العقاب؛ لأنها لا مدخل لها في هذا الباب من حيث لا يشترط في استحقاق العقاب بها المشقَّة ولا في استحقاق العقاب بألّا يفعل الواجب ذلك.

فصل في أنه لا يجوز التكليف مع المنع من فعل ما كُلِّف

اعلم أن من شرط المُكَلَّف أن يكون مخلًّى بينه وبين فعل ما كُلِّف. ومتى كان هناك منع زالت التخلية وتعذَّر الفعل لأجله فالتكليف قبيح. وقد بيَّنَّا من قبل أن تكليف مَن يتعذَّر عليه فِعل ما كُلِّف بأيّ وجه كان لا يحسن، وأنه إنما

(١) كتاب له مفقود، ولم يصل إلينا.

لم يحسُن تكليف ما لا يُطاق لهذه العلّة. وقد علمنا أن الفعل يتعذّر مع المنع؛ كما أنه يتعذّر مع العجز. فيجب ألّا يحسُن منه ـ تعالى ـ التكليف معه.

[شُبهة زوال المنع]

فإن قيل: جوِّزوا أن يكلّفه ـ تعالى ـ بشرط زوال المنع(١)، وإن كان المنع قائمًا لم يحصل شرط التكليف، فلا يُوجِب ذلك كونه مكلَّفًا لما لا يُطاق، قيل له: إن القديم ـ تعالى ـ عالِم بحال المُكَلَّف في وقت الفعل، فإذا كان المعلوم أنه يمتنع الفعل عليه لمنع يحصل كان بمنزلة أن يكون في المعلوم أن يكون عاجزًا في تلك الحال، فكما لا يحسُن تكليف العاجز بالشرط الذي قاله فكذلك تكليف الممنوع وإنما يصحّ الشرط فيمن لا يعلم حال المأمور، فيشترط فيه ما يخرج به تكليفه من القبح إلى الحُسْن وذلك لا يصحّ فيه ـ تعالى ـ.

[شُبهة الذمّ](٢)

فإن قيل: إن لم يكن الممنوع مكلَّفًا فيجب ألّا يُذَمّ الواحد منّا على منعه غيره من صَلاته؛ لأنه لم يمنعه من فِعل ما كُلِّف، وانكشف بمنعه له أنه لم يُكَلَّف أصلًا، فيصير مانعًا له من فِعْل ما لم يُكَلَّف، ولا يستحقّ الذمّ بالمنع ممَّا جرى هذا المجرى، وإن استحقّ به الذمّ فليس يستحقّ إلا اليسير، وليس كذلك حال المانع غيره من الصلاة.

قيل له: إن هذا المانع لمَّا كان منعه هو المخرج للممنوع من أن يكون مكلَّفًا الصلاة ومنتفِعًا بأدائها صار مُفَوِّتًا له بهذا الفعل منفعة لولا فِعله لأمكنه الوصول إليها، فصار مَنْعه له من هذا الوجه عظيمًا أو ليس كذلك إذا منعه من فعلٍ لولا منعه لم يدخل تحت التكليف؛ لأنه لا يفوّته بهذا المنع ما ذكرناه من المنفعة وإن فعل ما يستحقّ به الذمّ عليه؛ لأنه إنما يقبح من حيث منعه من التصرّف، وفي الأول يقبح من هذا الوجه ومن الوجه المتقدّم جميعًا.

---

(١) المَنع: ما يتعذّر لأجله الفعل مع بقاء القدرة عليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٢).

(٢) الذمّ: يقول القاضي عبد الجبار: الذم هو قول يُنبىء عن اتّضاع حال الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١١ و٦٩٩). وأما الشريف المرتضى، معاصر القاضي، فيقول: الذم هو كل قول يُنبىء عن اتّضاع حال الغير مع القصد إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦١).

[شُبهة استحقاق الله تعالى الذمّ]

فإن قال: فيجب على هذا أن يستحقّ ـ تعالى ـ الذمّ إذا لم يكلّفه أصلًا، أو اخترمه بعد التكليف أو أعجزه أو منعه ـ تعالى ـ على هذه الصفة؛ قيل له: إن الوجه الذي له عَظُم هذا المنع هو تقدّم التكليف الذي يجب أن يتناول هذه الصلاة لولا المنع، فصحَّ أن يكون مُضِرًّا به من حيث فوَّته ما ذكرناه من المنافع. فإذا لم يكلّف ـ تعالى ـ أصلًا لم يصحّ هذا المعنى فيه. وكذلك إذا أعجزه أو منعه؛ لأنه ـ تعالى ـ إنما كلَّفه الأمور التي يقدر عليها دون ما عداها، حتى لو فعل المكلَّفُ في تلك الحال مثل ما كلَّفه في سائر الأحوال لكان فاعلًا لِما لم يكلّف، وليس كذلك متى كان المانع غيره ـ تعالى ـ لأن منعه يكون سبب زوال التكليف والنفع، وإن كنّا لا نُبْعِد أن يعظم هذا المنع من جهة الشرع، ولأنه مَفسَدَة لأن مانع غيره من الصلاة يكون أقرب إلى أن يمنع منه؛ كما أن الآمر لغيره بفعل الخير يكون أقرب إلى أن يفعل أمثاله. فهذا أيضًا يُوجِب عِظَم ما ذكرناه من الفعل. وقد بيَّنّا من قبل أن المنع عندنا يجب أن يكون في حال الفعل لا في حال العِدَّة[1]. فلذلك شرطنا في أول الباب ألّا يكون المنع حاصلًا في حال الفعل.

[مخالفة القاضي لأبي علي]

وقد ثبت أن هذا هو الصحيح دون ما يقوله شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ من أن المنع كالعجز في وجوب كونه متقدّمًا، فلا وجه لإعادته. فأمّا امتناع الفعل عليه بفَقْد الآلات وغيرها فقد سبق القول فيه.

فصل في أن من شرط المُكَلَّف
زوالَ الإلجاء عنه في فعل ما كُلِّف

اعلم أن الغرض بالتكليف التعريضُ لمنازل الثواب. فكل معنى أخرج المُكَلَّف من أن يستحقّ بفعله المدح لم يجز أن يتناوله التكليف. وقد صحَّ في الشاهد أن الفاعل لما هو مُلْجأ إليه لا يستحقّ به المدح. وكذلك لا يستحقّ

---

(١) كأن المراد حال الوعد بالفعل، وهو الزمن السابق على الفعل.

المدح إذا لم يفعل ما هو مُلْجأ إلى ألَّا يفعله. فيجب ألَّا يُكَلَّف[١] ما هذا حاله. ويبيِّن ذلك أن الإنسان لا يستحقّ المدح لأنه لم يقتل نفسَه مع زوال الشُّبَه، ولا لأنه لم يَسْتَعِطْ[٢] بالخردل ولم يأكل الصَّبرِ مع زوال الحاجة، وكذلك لا يستحقّ المدح على هربه من السَّبُع، فإذا ثبت أنه لا يستحقّ المدح عليه فبألَّا يستحق به الثواب أولى؛ لأن ما يُطْلَب من الشروط في المدح يجب ثبوته في الثواب؛ وقد يثبت في الثواب من الشروط ما لا يثبت في المدح. والعلَّة فيه ظاهرة. وذلك لأن المدح إنما يستحقه الفاعل بالفعل متى فعله لحُسْنه في عقله. فأمَّا إذا فعل الفعل لدفع المَضَرَّة أو لاجتلاب المنفعة الحاضرتين فإنه لا يستحقّ به المدح. وما هو مُلجَأ إلى فِعله إنما يفعله لمنافعه ومَضارّه فيجب ألَّا يستحق المدح ولا الثواب. وأيضًا فإن المدح إنما يستحقّه مَن له إلى فِعل غير ما فعله داعٍ فيؤْثِره عليه، على تحمّل المشقَّة فيه أو ما يجري مجراه. وذلك لا يصحّ مع الإلجاء وكل ذلك يبيِّن أنّ مع الإلجاء لا يحسُن التكليف. فإذًا يجب كون المُكَلَّف مُخَلًّى بينه وبين الفعل متردّد الدواعي إلى الأفعال وخلافها.

وقد بيَّنّا من قبلُ أن المنع لا يُخرِج القادر من كونه قادرًا على فعل ما مُنِع منه متى حصل له من الدواعي إلى الفعل ما يقوم مقام الشهوة والنفور ومن ثم حُسْن أن يُكَلَّف. وقلنا: إن الهند لمّا اعتقدوا في قتل أنفسهم أن فيه منفعة من حيث يقتضي تخليص النور من الظلمة صحّ أن يُكَلَّفوا الامتناع من قتل أنفسهم وأن يستحقوا بذلك المدح إذا لم يفعلوه. وإن كانت الشُّبَه متى زالت لم يستحقوا على ذلك المدح لحصول الإلجاء: ولذلك قامت الشُّبَه عندنا مقام نفور الطبع في أن عنده يصير الفعل في حُكْم الشاقّ، فيستحقّ عليه المدح والثواب. ولا يمتنع اختلاف التكليف بالاعتقادات والشُّبَه فليس لأحد أن يستنكر ما قلناه من حيث يختلف التكليف لمكان جهلهم بما يقتضيه القتل وإيرادهم الشُّبه على أنفسهم.

(١) الواجب: مَن هذا حاله. ولكن ذهب به مذهب الصفة فاستعمل (ما).

(٢) الاستعاط: إدخال الدواء ونحوه في الأنف.

فصل في بيان وجوه الإلجاء[١] وما يتَّصل بذلك

[قول أبي هاشم في الإلجاء]

قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في بعض الطبائع[٢]: إن المُلْجَأ هو مَن دُفِع إلى ضررين يُدفَع أعظمها بأدونهما. ومثَّل ذلك بالملجأ إلى الهرب من السَّبُع، والملجأ إلى أكل المَيتة إذا دَفع به الجوع الشديد، والملجأ إلى الهرب من العدوّ.

وذكر أن الإلجاء والاضطرار في اللغة بمعنى واحد. وذكر قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِۚ﴾ [البَقَرَة: الآية ١٧٣]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِۗ﴾ [الأنعَام: الآية ١١٩] وغير ذلك. وبيَّن أن المتكلِّمين إنما فرَّقوا بين الضرورة والإلجاء من جهة الاصطلاح، وإلَّا فهما من جهة اللغة لا يختلفان. وذكر أن تحصيل الملجأ أن يُفعَل به ما يقتضي الهرب من ضرر آخر لو لم يَهْرُب منه لنزل به.

وليس هناك معنى يُوصَف بذلك لجنسه، وإن كان لا يُنكَر وصف العِلْم ومجيء السبع في بعض الأحوال بأنه إلجاء. وإنما يُوصَف بأنه مُلْجَأ إلى أكل الميتة وإن لم تلحقه مَضَرَّة لمَّا حُظِر أكله فصار بمنزلة المُضارّ لولا كونه مدفوعًا إليه. وبيِّنٌ أن المضروب الذي ليس بشجاع محمول على الاستغاثة. وقد يجوز لو أُعطِي مالًا جليلًا أن يخرج من كونه إلجاء كخروج الهند للشُّبَهة من الإلجاء إلى ألَّا يقتلوا أنفسهم. ولا شيء مما يصير عنده مُلجأً إلَّا وقد يحصل على بعض الوجوه ولا يكون مُلجَأً؛ نحو أن يرغِّبه الله ـ تعالى ـ في الوقوف عند السبع بالثواب الجزيل. ولذلك يفترق حال الجبان والشجاع عند الضرب، فيحصل أحدهما ملجأً إلى البعوث[٣] دون الآخر.

---

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٢٨٣ من هذا الجزء.
(٢) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا ذكره ابن النديم في الفهرست ص ٢٢٢.
(٣) البعوث: جمع بعث، وهو الجيش يُبعَث إلى جهة يغزوها.

[قول أبي هاشم في الأصلح]

وقال ـ رحمه الله ـ في الأصلح(١): الإنسان مُلجَأ إلى نفع نفسه في بعض الأحوال، ودفع الضرر عنها وعمَّن يَمَسّه أمرُه، وكل مُلْجَأ إلى شيء فلو لم يلجأ إليه لكان واجبًا. ولذلك لا يصحّ أن يلجأ إلى الكذب أو القتل. ومتى حصل في النفع ضرر يسير خرج من باب الإلجاء. ولذلك تجِب التوبة مع ما فيها من زوال الضرر العظيم ولا يكون فاعلها مُلجَأ إليها؛ لأن ما يزال بها من الضرر غير حاضر.

[حدّ الإلجاء عن أبي هاشم في كتاب الأُشْرُوسَنِيَّات]

وحَدّ الإلجاء في الأُشْرُوسَنِيَّات(٢) الأولى بأنها ما يقتضي ألَّا يجوز منه وقوع غير ما أُلجِىء إليه مع قدرته على ذلك وارتفاع الموانع. وذكر بأن ذلك تقريب في الجواب وإن كان ينوب عن التحقيق. قال ـ رحمه الله ـ: لأنَّا نقول في المُلْجَأ: إنه لا يجوز أن يقع منه غير ما أُلجِىء إليه، ونقول في القادر: لا يجوز أن يقع منه وجود الضدَّين. ونقول في القديم ـ تعالى ـ: لا يجوز وقوع الظلم منه. ونقول في المُكَلَّف: لا يجوز منه الكفر، بمعنى لا يحلّ. والعبارات متّفقة، والأغراض مختلفة. ولا يمكن تلخيص عبارة تختصّ الإلجاء، كما تلخّص العبارة في حدّ المحترك(٣) وحدّ الجسم. فلذلك قلنا: إن ما ذكرناه في الإلجاء تقريب.

واعلم أن الكلام في هذه المسألة قد يتعلَّق بالعبارة وقد يتعلَّق بالمعنى. فالذي يتعلَّق منه بالمعنى أن المُلْجَأ إلى فعل الشيء أو إلى ألَّا يفعله لا يستحقّ المدح على فِعله وألَّا يفعله. ويفارق في ذلك مَن يفعل الواجب أو يجتنب القبيح؛ لأنهما يستحقَّان بذلك المدح.

---

(١) يبدو هذا مبحث في بعض كتبه.

(٢) هو كتاب لأبي هاشم. نسبة إلى أشروسنة، وهي بلدة كبيرة فيما وراء النهر. وتقدم التعليق على هذا.

(٣) وهو يريد المتحرك. ولم نقف على هذا في اللغة. وإنما المحترك: اللازم لظهر بعيره، كما في القاموس.

[مقالة أبي هاشم في الأُشْرُوسَنِيَّات الثانية]

وقد بيَّن ذلك شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ في الأُشْرُوسَنِيَّات الثانية[١]، لكنه قال: إن الإلجاء هو كل شيء إذا فُعِل بالقادر خرج من أن يستحقّ المدح على فعل ما أُلجِىء إليه أو على ألّا يفعل ما أُلجِىء إلى ألّا يفعله. فذكر أن الأصل في الإلجاء أن يكون محمولاً على الفعل بأمر فُعل به ليخرج من أن يكون في حكم المُختار للفعل لأغراض مجتمعة تخصّه. وهذا بيِّن في كثير من أسباب الإلجاء وإن لم يستمرّ في جميعه؛ لأن العالِم بما أعدَّه الله في الجنة والنار هو مُلجَأ إلى دخول الجنة، وهو غير محمول عليه. وكذلك مَن علم أنه ينتفع بالأكل ولا مَضَرَّة عليه في تركه هو مُلجَأ إلى الأكل، ولا يكاد يُقال: إنه محمول عليه. وإنما يكثر استعمال ذلك فيمن تخوَّف من أمر فيهرُب عنه إلى غيره. فأمَّا إذا لم تكن الحال هذه فاستعمال هذه اللفظة فيه يقلّ. ولذلك لا يقال في العالِم أنه إن حاول قتل ملك الروم حِيلَ بينه وبينه: إنه محمول على ألَّا يقتله. ولذلك قلنا: إن الإلجاء ليس بجنس من الفعل؛ لأنه لا شيء يُشار إليه إلَّا وقد يوجد على بعض الوجوه ولا يكون إلجاء. فمَن خالفنا في وجوه الإلجاء وقال: إنه قد يستحقّ به المدح فقد خالف في المعنى. وكذلك إن إثبته ملجأً مع المنع والعجز فقد خالف في المعنى. وكذلك إن أحالَ مع وجود سبب الإلجاء خروجَه من كونه ملجأً فقد خالف في المعنى. ولا شُبهة فيما ادَّعيناه فيه من الأحكام؛ لأن الهارب من السَّبع لا يُمدَح على تركه الوقوف؛ كما لا يُمدَح المضطرّ. وكذلك فلا يُمدَح الإنسان على أنه لا يَقتل نفسه ولا يضربها، ولا يمدح لأنه لم يَقتل ملك الروم مع علمه بأنه سيمتنع من ذلك لو حاوله. ولا يُمدَح على النفور إذا ضُرِب، ولا على دخول الجنة والتحرّز من النار.

والعلم بأنه لا يستحقّ المدح على هذه الأمور ضروريّ في الجملة، فلا يصحّ إذًا دفعه. وإنما تقع الشُّبْهة في بعض المواضع لاشتباه الحال في أنه من باب الإلجاء أم خارج عنه. فأمَّا إذا علم كونه من قبيل الإلجاء فلا تشتبه الحال

---

(١) راجع الهامش رقم (٢) ص ٣٨٩.

فيه. فأمَّا إذا كان ممنوعًا عن الفعل الذي فعله فمعنى الإلجاء فيه زائل؛ لأنه إنما يكون مُلجأ من حيث تبلغ دواعيه في القوَّة المبلغَ الذي لا يُؤْثِر سواه عليه مع قدرته على ذلك. وإذا حصل هناك منع لم يكن السبب الذي له عدل عن إيثار خلافه قوَّة الدواعي.

[اختلاف ألفاظ أبي هاشم في الخائف من السَّبع]

وقد اختلفت ألفاظ شيخنا أبي هاشم ـ رحمه الله ـ في الخائف من السَّبع، فقال في موضع: لا يمتنع أن يكون مُلجأ إلى الهرب، وإن كان مُخَيَّرًا في سلوك الطريق وبَيَّن الفَصْل بينه وبين القادر إذا لم يَخُلَّ بينه وبين الفعل بأن قال: إن ماله يجب أن يفعل سلوك بعض الطريق هو كونه محمولًا عليه، فلا فرق بين ذلك وبين أن يُحمَل على سلوك طريق واحد. وذكر في موضع آخر أنه يصير مُلجأ إلى ألَّا يقف هناك. وأمَّا وقوع الأفعال منه فعلى جهة الاختيار، وهذا هو الأولى؛ لأن الواجب اعتبار ما يصير له ملجأ، فمتى خصَّ الفعل كان ملجأ إليه، ومتى خصَّ الإخلال ببعض الأفعال كان ملجأ إلى ألَّا يفعله. وقد علمنا أن ماله صار مُلجأ إلى ألَّا يقف عند السَّبع يختصّ الوقوف دون سلوك الطريق، وإنما يحوجَ إلى سلوك الطريق لأنه لا يمكنه الخروج مما أُلجِىء إلى ألَّا يفعله إلَّا به. ولذلك لو تمكَّن من الخروج من ذلك بغير سلوك الطريق لم يقع منه ذلك؛ لكنه لا يبعد أن يقال: إنه ملجأ إلى سلوك الطريق؛ من حيث لا يمكنه الانفكاك مِما أُلجىء إليه إلا به. فأمَّا المُلْجأ إلى ألَّا يقتل ملك الروم لعلمه بأنه لو حاوله لمُنِع منه فلا شُبهة في أنه يكون مُخَيَّرًا في أفعاله؛ لأنه غير مدفوع ببعض الأفعال للانفكاك مما أُلجىء إلى ألَّا يفعله. ولذلك قلنا في أهل الجنة: إنه ـ تعالى ـ وإن ألجأهم إلى ألَّا يفعلوا القبيح بأن أعلمهم أنهم إن راموه مُنِعوا منه إن ذلك لا يُخرجهم من أن يكونوا مُخَيَّرين في أفعالهم مُخالفين في ذلك الهارِبَ من السَّبُع.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا ألَّا يَستحقَّ القديمُ ـ تعالى ـ المدحَ بألَّا يفعل القبيح؛ لأنه مع ارتفاع الموانع لا يجوز أن يَقع منه، وكذلك الواحد منّا إذا لم

يفعل الشيء لعلمه بقبحه واستغنائه عنه، قيل له: إنّا كما علمنا في الإلجاء أنه لا يستحقّ معه المدح فقد علمنا فيما سألت عنه أنه يستحقّ لهذا المدح؛ لأن مَن لم يفعل القبيح مع علمه بقبحه لا شُبْهة في أنه يستحقّ في العقول المدح؛ وما حلَّ هذا المحلَّ لا يجوز أن يُجعَل بعضه قَدْحًا في بعض؛ لأنها أصول في أنفسها. وهذا كما نقول: إن إرادة القبيح قبيحة والعلم بالقبيح حَسَن، ولا يُسَوَّى بينهما ببعض العِلل من حيث يقدّر في العقول مفارقة أحدهما الآخر. فأمّا الكلام فيمَن صفتُه ما ذكرناه لماذا سُمّي بأنه إلجاء وهل يمكن ذِكر حدّ جامع للكلّ فكلام في عبارة. وقد بيَّنّا ما يجب أن يُحَدّ به.

[الإلجاء عند القاضي على ضربين]

واعلم أن الإلجاء[1] على ضربين؛ أحدهما: لا يصحّ أن يبعد ويخرج من كونه إلجاء. وهذا نحو المُلجأ إلى ألّا يفعل القبيح لعلمه بأنه لو رامه لمُنِع منه؛ لأنه ـ وحاله هذه ـ لا يجوز ألّا يكون مُلجأ إلى ألّا يفعله. فأما المُلجَأ إلى الهَرَب من السبع وإلى دخول الجنة وإلى البعوث عند الضرب الشديد فقد يجوز خروجه من كونه مُلجأ بأن يُرَغَّب في الثواب العظيم.

[حال أصحاب رسول الله ﷺ]

وعلى هذا الوجه قد كان الواحد من أصحاب الرسول ـ ﷺ ـ يُؤْثِر المبارزة وإن غَلَب في ظنّه التلف.

[حال الهند]

ولهذا تخرج الهند من الإلجاء لاعتقادهم أن في قتلهم أنفسهم منفعة. وإذا أثَّر الاعتقاد في الشُّبهة هذا التأثير فإنه يؤثّر العلمُ مثله أولى.

[شُـــبهة]

فإن قيل: فخبِّرونا عن الإلجاء الذي يَخرج به المكلَّف من أن يحسن تكليفه ما هو، وهل ينقسم أو لا يتعدّى وجهًا واحدًا؟

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٨٣ من هذا الجزء.

قيل له: متى أُعلِم المُكَلَّف أنه متى رام القبيح مُنع منه فإنه لا يحسُن أن يُكَلَّف ما علم من حاله ذلك؛ لأنه ـ وحاله هذه ـ لا يجوز وقوع القبيح منه. ومتى اختار ألَّا يفعله فلمكان الإلجاء لا لقبحه، ومَن كان كذلك لا يستحقّ المدح ولا الثواب.

[مقالة أبي علي وأبي هاشم في أهل الآخرة]

ولهذا قال شيخانا ـ رحمهما الله ـ في أهل الآخرة: إنهم غير مُكَلَّفين من حيث أُعلِموا أنهم لو حاولوا القبيح لمُنِعوا منه، وما يفعلونه من الحَسَن فمن حيث لم يجُز أن يختاروا القبيح عليه لم يستحقّوا به المدح.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم في أهل الآخرة]

وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ قد جوَّز في أهل الجنة أن يكونوا إنما لم يفعلوا القبيح من حيث علموا قبحه واستغنَوا بالمحسَّنات عنه. وأبى شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ ذلك، وذكر بأنهم لو كانوا بهذه الصفة لعاد حالُهم إلى جواز المضارّ عليهم؛ لأنهم كانوا تاركين القبيح من حيث لو فعلوه لاستحقّوا به الذمّ. وهذا يقتضي كونهم متوقِّين للمضارّ متحرِّزين منها، وذلك لا يصحّ عليهم. وهذا غير واجب؛ لأنه متى عُلِم من حالهم أن القبيح لا يقع منهم البَتَّة لكونهم بالصفة التي ذكرناها لم يحصل هناك مضارّ تحرّزوا منها؛ ولم يجوِّزوا أيضًا ذلك.

[مقالة أبي عبد الله في المسألة]

وشيخنا أبو عبد الله[١] ـ رحمه الله ـ ربما قال في هذا الوجه: إنه إلجاء فينا؛ وإن لم يكن إلجاء في القديم ـ تعالى ـ؛ لأن الواحد منّا إذا لم يفعل القبيح فقد تحرَّز به من ضرر وذمّ، فيكون ذلك مقتضِيًا فيه كونَه ملجأ إلى ألَّا يفعله. ولمَّا استحال ذلك على القديم ـ تعالى ـ لم تجز هذه الطريقة فيه. وقد يخرج المكلَّف من أن يحسُن تكليفه بوجه آخر من الإلجاء وهو الذي ذكرناه الآن من أنه ـ تعالى ـ لو أغناه بالحَسَن عن القبيح وأعلمه قُبْح القبيح لكان حاله

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٨٥ من هذا الجزء.

في أنه لا يقع ذلك منه حال الملجأ بالوجه الأوَّل، ومتى عَلم من حاله أنه لا يجوز أن يختار القبيح لا يحسُن أن يكلَّف؛ لأن الغرض بالتكليف لا يصحّ فيه من حيث لا تتردّد دواعيه بين القبيح والحَسَن، ومن حيث لا يستحقّ الثواب على ما يختاره. ولا فَصْل بين أن يجعل هذا الوجه مُلحَقًا بباب الإلجاء فيُزيل المدح عليه أو يثبت فيه المدح في أنه لا يحسن تكليفه في الوجهين جميعًا، لأن الغرض بالتكليف لا يجوز أن يكون هو المدح فقط. فإذا علمنا من حاله أنه لا يستحقّ الثواب ـ وصفته هذه ـ لم يجُزْ أن يُكَلَّف.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم]

وقد اختلف شيخانا أبو علي وأبو هاشم ـ رحمهما الله ـ في هذا الوجه الأخير. فمن قول أبي علي ـ رحمه الله ـ أنه لا يجوز أن يُكَلَّف مَن هذا حاله إذا تكاملت شروطُ التكليف فيه. ومن قول أبي هاشم ـ رحمه الله ـ أنه يحسُن ألَّا يُكَلَّف. وسنذكر القول فيه في فصل مفرد إن شاء الله.

وقد ثبت بهذه الجملة أنه لا يحسُن أن يُكَلَّف إلا إذا زال عنه ما ذكرناه من الإلجاء، وأنّ زواله بمنزلة زوال الموانع في هذا الباب.

فصل في أن من شرط المُكَلَّف
أن يكون له أغراض ودَوَاعٍ

قد بيَّنَّا أنه يجب أن يكون عالِمًا بما كُلِّف، ومؤدِّيًا له على وجه مخصوص. وبيَّنَّا أنه يجب أن ترتفع وجوه الإلجاء عنه. فإذا صحَّ ذلك وجب أن يكون له دَوَاعٍ، لها يفعل ويترك؛ لأن مَن هذا حاله لا بدَّ فيما يُقدم عليه ويتركه من الأفعال أن يكون له فيه أغراض. ويبيِّن ذلك أنه لا بدَّ من أن يكون غير فاعل للقبيح مع شهوته له أو تقديره النفع فيه، وذلك يقتضي أنّ له إلى فعله داعيًا، وإنما لا يفعله لِما هو أقوى منه من الدواعي. وكذلك فإنما كُلِّف أن يفعل الواجب لوجوه مخصوصة، فلا بدّ من أن يقصد بفِعلها تلك الوجوه مع المشقَّة التي تلحقه فيها. ولذلك لا يصحّ أن يدخل في التكليف ما لا تَنَافى[1] فيه

(١) أصله تتنافى، فحذف إحدى التاءين.

الدواعي. وكذلك قلنا: إن الداعي إلى الفعل يدعوه إلى الإرادة، والصَّارِف عنه يصرف عن الإرادة، فيصير من هذا الوجه فاعلًا (لأفعال القلوب) للدواعي أيضًا. ونحن نبيِّن من بعد ما يجب أن يُفعَل له الفعل أو يُترَك حتى يستحقّ عليه الثواب في باب مفرد إن شاء الله.

وقد دخل فيما تقدم من الأبواب أن المكلَّف يجب أن يكون متمكِّنًا من سبب ما كُلِّفه؛ لأنه لا يجوز أن يُكَلَّف المسبَّب ولا يُكَلَّف السبب. فمتى بيَّنَّا وجوه كونه متمكِّنًا من فعل ما كُلِّف دخل فيه ذلك، ودخل فيه أنه يجب كونه متمكِّنًا من الإرادة إذا كُلِّف الفعل الذي يقع على بعض الوجوه بالإرادة؛ لأن من حقّ الإرادة ألَّا تحصل جهة لفعله إلا إذا وقعت من قِبله. ولم يكن مضطرًّا إليها. وتفارق العلم في ذلك؛ لأن العلم بالفعل المُحكَم قد يصحّ وإن كان مضطرًّا إلى أن يفعله وألَّا يفعله؛ فلا يخرج من حيث كان مضطرًّا إلى العلم من أن يكون الفعلُ واقعًا من قِبَله على طريقة الاختيار. ولو اضطرّه الله - تعالى - إلى إرادة الخير لم يصحّ أن يفعل ذلك الفعل منه على خلاف ذلك الوجه. وإذا صحَّ أنها إنما تؤثر في أفعاله إذا كانت من قِبَله، دخل ذلك تحت ما بيَّنَّاه من التمكين؛ لأنها كالسبب في هذا الوجه. فأما تذكّر النظر وإن لم يكن سببًا لما يفعله من العلوم فهو بمنزلة الدواعي. وقد بيَّنَّا أن المُكَلَّف لا بدّ من حصول الدواعي له. فقد دخل ذلك فيما قدّمناه، فلذلك لم نُفرِد له بابًا.

فصل في ذِكر ما أُلحِق بشروط المُكَلَّف وليس هو منها

[ليس من شرط المُكَلَّف أن يعلم كونه مكلَّفًا الفعل قبل أن يفعله]

اعلم أنه ليس من شرط المُكَلَّف أن يَعلم كونَه مُكَلَّفًا الفعل قبل أن يفعله؛ لأن ذلك لو كان من شرطه لقَطَع على أنه سيبقى لا محالة وقد ثبت خلافه؛ لأن الواحد منّا يجوِّز على نفسه الاخترام في كل حال، ولأن القطع على ذلك يجري مجرى الإغراء بالمعاصي، فيجب ألَّا يكون ذلك شرطًا؛ لِما ذكرناه أوّلًا، وألَّا يجوز أن يحصل في المُكَلَّف؛ لما ذكرناه ثانيًا.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا ألَّا يَقطع أحد من المكلَّفين بأنه سيبقى لا محالة، ومن قول شيوخكم في الأنبياء خصوصًا خلافه؛ قيل له: إنَّا إنْ قلنا إنهم لا يعلمون أنهم يبقون لا محالة، وإنما يُكلَّفون أداء ما حملوه من الشَّرع بشرط النقل؛ كما نقوله في سائر المكلَّفين استمرّ ما ذكرناه. فإن قلنا: إنه ـ تعالى ـ لمَّا علم من حالهم أنهم لا يُقْدِمون على ما ينفِّر ويُزيل المَدْح خرج إعلامه حصول القدرة في حال الأمر إلى حصوله في حال الحاجة إلى الفعل بمنزلة ضمِّ العِلَّة إلى ما ليس بعلَّة في الأحكام. ولا فرق بين مَن قال بذلك وبين مَن قال: إنه يجب في حال التكليف أن تكون السماء فوقه والأرض تحته. وهذا من بعيد الكلام.

[ليس من شرط المُكَلَّف أن يكون في حال التكليف عاقلًا عالِمًا يمكنه معرفة الخطاب]

وليس من شرط المُكَلَّف أن يكون في حال التكليف عاقلًا عالِمًا يمكنه معرفة الخطاب؛ لمثل ما قدَّمناه من العلَّة. ولذلك جوَّزنا في المعدوم[(١)] والعاجز[(٢)] أن يكون ـ سبحانه ـ آمرًا لهما، ومكلِّفًا إذا كان هناك مَن يتحمَّل التكليف، ويكون تقديم الخطاب مصلحة له. فإذا صحَّ ذلك ثبت أنه ليس من شرطه أن يكون موجودًا في تلك الحال؛ لأنه لو اعتُبر ذلك لوجب أن يعتَبر من حيث يجب كونه بصفات المُكلَّف؛ لأن الوجود وحده لا مُعتَبَر به. وقد بيَّنَّا أن ذلك لا يصحّ.

[ليس من شرط المُكَلَّف أن يعلم إنه يطيع لا مَحالة]

وليس من شرط المُكَلَّف أن يعلم أنه يطيع لا محالة؛ لأنَّا قد دللنا على حُسْن تكليف مَن يعلم أنه يكفر، فلا يجب إذًا أن يكون عالمًا بأنه يؤمن؛ كما

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣٥٢ من هذا الجزء.

(٢) القادر هو الذي تنفذ إرادته فيما له بالقوة، والعاجز ضد ذلك. (المقابسات ص ٣٧٢).

لا يجب أن يعلم بأنه يكفر. وكذلك فلا يجب أن يكون عالمًا بأنه يكفر، إلا أن يعلم أن في ذلك صورًا من الإغراء.

[ليس من شرط المكلَّف أن يعلم أنه لا يزول ذلك التكليف عنه]

وليس من شرط المُكَلَّف متى كُلِّف بعض الأفعال أن يعلم أنه لا يزول ذلك التكليف عنه ما دام نَصِفه بصفة المكلَّف إلى خلافه؛ لِما سنبيِّنه من بعدُ في باب نسخ الشرائع. وإنما يجب في العقليات أن يعلم أنها لا تتغيَّر؛ لأن الدلالة دلَّت على أنها لا تختلف في الوجه الذي له كلف، لا لأن ذلك شرط في التكليف، ولذلك يصحّ أن يكون مكلَّفًا وإن لم يستدلّ على ذلك. وقد بيَّنَّا أنه يجوز أن يخترِم ـ تعالى ـ الكافر، وإن علم أنه لو زاد في تكليفه لكفر، فلا يصحّ أن يقال: إن من شرطه أن يعلم أنه سيُكَلَّف أبدًا إذا كان في المعلوم أنه يؤمن آخِرًا.

[ما لا يجب على مذهب أبي علي]

ولا يجب ذلك على مذهب شيخنا أبي علي ـ رحمه الله ـ أيضًا؛ لأنه لا يُوجِب أن يعلمِ المُكَلَّف ذلك، وإن أوجب الشيء في نفسه. فإذا صحَّ ذلك فيما ذكرناه فبألَّا يجب أن يعلم أنه ـ تعالى ـ يكلِّفه ما دام التكليف صلاحًا له أولى؛ لأن ذلك كله تفضّل، فله ـ تعالى ـ أن يقتصر في تكليفه على بعض الأحوال دون بعض؛ كما أن له ألا يكلّفه.

[ليس من شرط المُكَلَّف أن يعلم أن له مُكلِّفًا]

وليس من شرط المُكَلَّف أن يعلم أن له مكلِّفًا؛ لأنه إذا علم وجوب الواجب عليه وقبح القبيح منه كفى ذلك فيما يصحّ منه من أداء ما كُلّف وإن لم يعلم أن له مُكَلِّفًا قد أعلمه ذلك أو أمره به أو أراده. وإنما يجب أن يعلم ذلك في السمعيّات خاصَّة؛ لأن طريق معرفته بوجوبها الأمر، وبقبح ما يقبح النهي، فلا بدَّ من أن يتقدَّم له المعرفةُ بالمكلِّف ليعرف أمره ونهيه على وجه يصحّ أن يستدلّ معها على ما يلزم فعلهُ أو تركه. ولذلك قلنا: إن في حال ما يلزمه النظر هو مكلَّف وإن لم يصحّ أن يكون عالِمًا بالمكلِّف؛ لأنه لو علمه لم يكن ليلزمه

النظر الذي يصل به إلى معرفته ـ تعالى ـ فأما قول مَن قال: إنه ـ تعالى ـ إنما يكلِّف الإنسان الأفعال إذا تقدَّم له العلم بها وبأحوالها، وأبطل حُسْن تكليف المعارف فسنبيِّن فساده فيما بعد.

[ليس من شرط المكلَّف أن يُطلَب رِضاه فيما كُلِّف]

وليس من شرط المكلَّف أن يُطلَب رِضاه فيما كلِّف. ولذلك يجب على الإنسان الانقياد في أداء العبادة وأن يزول عن السخط له. ولو كان متعلِّقًا باختياره لم يكن لتَجِب هذه الطريقة.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس لا يحسُن منا في الشاهد أن يُلزم الغير الأمور المتعبة إلَّا برِضاه إذا كان ممَّن له رِضًا يعتبَر، فهلَّا أوجبتم مثله في القديم ـ سبحانه ـ، وإذا قبح منّا إلزام الغير مع السخط فهلَّا قبح مثلُه من القديم ـ تعالى ـ قيل له: إنما يعتبر الرِّضا فيما يصير الرِّضا كالوجه لحُسنه، فأمَّا إذا حَسُن الشيء مع فَقْده فلا معتَبَر به، وقد ثبت أنه يحسُن من الواحد منّا إكراه الغير على الأمر الذي تبلغ المنافع فيه المبلغ الذي لا يحيل على أحد من العقلاء أن تلك المشقَّة تُختار له. ولذلك لو دُعِي الإنسان إلى أن يتكلَّم بفَضْل من الكلام ليُعطَى ولاية بلد على وجه يحسُن ولا مضرَّة عليه لحسُن إكراهه على ذلك، ولعُدَّ عند الامتناع من ذلك لاحقًا بمَن لم يتكامل عقلُه. وإنما اعتبرنا الرِّضا في الإجارات وغيرها؛ لأن العِوَض لا يبلغ هذا المبلغ ولا يقارِبه، ولأن المستأجِر إنما يفعل ما يفعله لمنافعه التي تخصّه. وليس كذلك حال القديم ـ تعالى ـ. وقد تقصَّينا هذا الكلام فيما سلف. وإذا ثبت بما نذكره أن الآلام التي يستحق بها الأعواض لا يعتبر فيها الرِّضا فبألَّا يعتبر ذلك في التكليف أولى.

وبعد، فإن ما يُكَلَّفه الإنسان يعلم أنه بالصفة التي لو لم يكن مكلَّفًا للزمه أن يفعله، فليس وجوبه عليه من قِبل المكلِّف إلَّا من حيث خَلَق فيه العقل. فإذا صحَّ ذلك صار لزومه بمنزلة وجوب ردّ الوديعة، وقد صحَّ أن ما حَلَّ هذا المحلَّ لا يعتبر فيه الرِّضا لحصول وجه الوجوب فيه وليس كذلك الاستئجار في الشاهد. وكما لا يجب أن يعتبر لحصول وجه الوجوب فيه رِضا المكلَّف

فكذلك لا يعتبر زوال سخطه في حُسن التكليف، كما لا يعتبر كِلا الأمرين في تصرّف الوليّ في أموال اليتيم؛ لأن المكلّف قد صار في هذه الوجوه بمنزلة اليتيم الذي لم يبلغ مبلغ الرُشْد فيما يتعلّق بمنافعه.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب إذا كان المعلوم من حال المكلَّف أنه سيكفر ويستحق النار لا محالة أن يكون له الامتناع من التكليف؛ لأن ذلك إلى المَضَرَّة أقرب منه إلى المنفعة، قيل له: إنه أولًا غير عالِم بكيفية حاله في المستقبل فلا يصحّ ما ذكرته: ولو كان عالِمًا أيضًا لكان مع تكامل شروط التكليف فيه امتناعه من قبول التكليف في أنه يستحقّ به النار كإقدامه على المعاصي. فأمَّا إن لم تتكامل شروط التكليف فيه فالمسألة زائدة.

[ليس من شرط المكلّف أن تكون المنافع التي يستحقها على الطاعات له حاصلة]

وليس من شروط المكلَّف أن تكون المنافع التي يستحقّها على الطاعات له حاصلةً أو في حكم الحاصل كالمعاوضات في الشاهد؛ لأن حصولها مع كونها غير متناهية يستحيل وحصول ما يستحقها في هذه الأوقات لا يصحّ؛ لأنه يُخرِج الطاعة من أن تكون مفعولة على وجه يستحق الثواب بها إلى أن تكون مفعولة على وجه الإلجاء لمنافع حاضرة. وهذا لا يصحّ على ما نبيِّنه من بعد. فقد سقط تشبيهه الثواب بالأُجْرة من الوجهين جميعًا، على أن تشبيه ذلك بما يبتغي فيه المؤمن بحمل المشقّة رجاء المنافع الآجلة في دار الدنيا من غير أن يكون أُجرة ومعاوضة أقرب. وقد ثبت حُسْن ذلك وإن لم تكن المنافع حاضرة، فيجب أن يكون الثواب بمنزلته.

[ليس من شرط المكلَّف أن يعلم أن الثواب سيحصل له]

وليس من شروط المكلَّف أن يعلم أن الثواب سيحصل له؛ لأنه لو علم ذلك لقَطَع على أنه سيبقى إذا كان في الحال فاسقًا، وهذا إلى أن يكون فسادًا في التكليف أقرب، وكان يجب في المؤمن أن يَقطع على أن يموت على

إيمانه، وهذا كالأوّل فيما ذكرناه. وعلى كل حال يجب ألَّا يكون هذا العِلْم مُحتاجًا إليه وإن لم يكن في حصوله مَفسَدَة.

وبيَّنَّا أنه ليس من شرط المكلَّف أن يعلم في كل حال أنه قد أدَّى ما لزمه. فلا وجه لإعادته، وإن كان ذلك واجبًا له لم يصحّ كونه مكلَّفًا مع العلم بأنه لم يؤدِّ ما كُلِّف.

[ليس من شرط المكلَّف أن يكون مُريدًا يفعل ما كُلِّف]

وليس من شرط المُكلَّف أن يكون مُريدًا لفعل ما كُلِّف؛ لأن من جملة ما كُلِّف الإرادة، ولو وجب أن يريدها لأدّى إلى ألَّا يمكنه الخروجُ ممّا وجب عليه. وإنما يجب في كثير من الأفعال أن يريدها؛ لأنها لا تقع على الوجه الذي يكون طاعة إلَّا بالإرادة، وقد يقع منه ما ليس بإرادة ولا يريده أيضًا من المسبَّبات. وإن كان فيها ما لا بُدَّ من أن يريده إمَّا على جملة أو على تفصيل.

وقد بيَّنَّا أنه ليس من شرط المكلَّف أن يكون نافر الطبع عن كل ما كلّف، ولا أن يكون مشتهيًا لكل ما كُلِّف مجانبتَه، فلا وجه لإعادة القول فيه.

واعلم أن الذي حكمنا فيه أنه من شرط المكلَّف يجب أن يكون شائعًا في جميعهم وفي جميع ما كُلِّفوهُ. والذي بيَّنَّا ثانيًا أنه ليس من شروطه فكمثل. ولا يمتنع أن يحصل من شروط المُكَلَّف في أمور مخصوصة كُلِّفها مما لا يدخل فيما قدَّمناه. وأنت تجد ذلك مشروحًا عند ذكر شروط الأفعال التي يتناولها التكليف؛ لأنه بذلك الموضع أخصّ.

الكلام في ذكر الصفات التي يجب أن يختصَّ بها المكلَّف
فصل في أنه تعالى يجب أن يكون عالِمًا من حال المكلَّف بما قدَّمناه ليحسُن أن يكلّفه

إنما قلنا ذلك لأنه ـ تعالى ـ لو لم يعلم أن المكلَّف متمكِّن بالعلوم والقدرة وغيرهما ـ وقد ثبت أنه عالِم لنفسه فيجب أن يعلم كل معلوم ـ لكان عالِمًا من حال المكلَّف أنه غير قادر ولا متمكِّن بسائر وجوه التمكين، فكان

يقبح التكليف؛ كما يقبح من الواحد منّا أن يأمر الغير بما يعلمه غيرَ مُطيق له ومتمكِّن من إيجاده. وقد بيَّنَّا صحَّة القول بقبح ما لا يُطاق، فلا وجه لإعادته وذكرِه. وبيَّنَّا أن المعتبَر في قبح ذلك أن يعلم أن المأمور يتعذَّر عليه ذلك على الحدّ الذي أُمِر به، وذلك يقتضي أن يعلم من حاله أنه متمكِّن بسائر وجوه التمكين، وأن الموانع لا تحصل فيه ولا الإلجاء؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن أداء ما كُلِّف على الوجه الذي كلِّف مع الإلجاء لا يصحّ؛ لأنه لا فرق بين أن يقع الفعْل منه ولا يمكن أن يُستحقّ به ما هو الغرض في التكليف، وبين أن يقع على خلاف الوجه الذي كُلِّف، أو من غير الجنس الذي كُلِّف.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أليس يحسُن من الواحد منّا أمر الغير بالفعل ـ وإن جوَّز ألَّا يتمكَّن منه ـ إذا أمره على شرط، فهلَّا حسن مِثْله من القديم ـ تعالى ـ؟ قيل له: قد بيَّنَّا أنه ـ سبحانه ـ إذا لم يوصف بأنه عالِم من حال المكلَّف بأنه متمكِّن فلا بدَّ من كونه عالِمًا من حاله بأنه غير متمكِّن، وليس كذلك حالُ الواحد منّا؛ لأنه لا يجب أن يعلم كلَّ معلوم، فيحسُن منه لفَقْد علمه أن يأمر الغير على شرط، سيّما وغرضه في الأكثر من الأمر منافعه، لا لينال المأمورُ بالفعل الذي أمر به غرضًا. ولا فرق في هذا الوجه بين ما يأمر به دِينًا أو دُنيا؛ لأنه إذا أَمَر بالمعروف فلا بدَّ من أن يكون له فيه صلاح. وليس كذلك حالُه ـ تعالى ـ؛ لأنه يأمر غيره لمنافع تعود على ذلك الغير، فلا بدَّ من أن يعلم مِن حاله ما وصفناه. وأمَّا إن سأل فقال: هلَّا جاز أن يأمره ـ تعالى ـ بشرط، وإن علم أحواله في المستقبل، فقد أجبنا عن ذلك وبيَّنَّا أن الشرط لا يصحّ مع العلم أنه لا بدَّ عند التفصيل من أن يؤول إلى قبح الأمر فلا وجه لإعادته.

ويجب أن يُنظَر فيما به يصير المكلَّف ممكَّنًا من الأمور التي قدّمناها. فما كان منها مقدورًا للقديم ـ تعالى ـ فقط فيجب أن يفعله به في حال حاجته إليه؛ كما يجب أن يعلم من حاله ما وصفناه. وما صحَّ أن يكون من فعل المكلَّف ينقسم. ففيه ما لا يحسُن أن يفعله ـ تعالى ـ ويجب أن يمكِّنه منه. ومنه ما يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يفعله، وما هذا حاله فلا بدَّ من أن يفعله به.

ولا يحسُن أن يكلِّفه إلا أن يكون الغرض حصوله فقط، فقد يجوز أن يكون من فِعل أيِّ فاعل كان، ويحسُن معه التكليف. وإن كان لا يجوز أن يكلِّفه إلَّا وله صفة زائدة على حصوله فقط. وشرح ذلك يُذكَر في كتاب اللطف.

فصل في أنه ـ تعالى ـ يجب أن يكون ممكِّنًا للمكلَّف بنصب الأدلَّة

اعلم أن المكلَّف وإن كان لا يتمكَّن من فِعْل المعارف إلَّا بالأدِلَّة، فليس له بالأدلَّة صفة. فلذلك جعلنا ذلك من صفات المكلِّف؛ لأنه يجب أن يفعله حتى يصحّ من المكلَّف أداء ما كُلِّف ممّا لا يتمّ إلا به. والأدلَّة وإن كان فيها ما يكون من فعل الغير فأصولُها من فعله ـ تعالى ـ وموضع الجميع إليه. فلذلك أجمَلْنا القول في أنه من صفات المكلِّف.

وإنما وجب أن يَنصب الأدِلَّة؛ لأنّا قد بيَّنّا أن من شرط المكلَّف أن يكون عالِمًا بصفة ما كُلِّف، وبما معه يمكنه أداؤه من المعارف، وبما معه يمكنه أن يعلم أنه قد أدَّى ما كُلِّف. فإذا لم يصحّ ذلك أجمع إلَّا بالنظر في الأدلَّة فكما لا بدَّ من أن يمكِّنه من النظر ليصل إلى المعرفة فكذلك يجب أن يمكِّنه بنصب الأدلَّة من الوصول إلى المعارف. ونبيِّن فيما بعد أن النظر لا يُوجِب العلم ولا يكون صحيحًا إلا إذا كان نظرًا في دليل يعلِّمه المكلَّف على الوجه الذي يدُلّ. وذلك يبيِّن صحّة ما ذكرناه.

وإنما يجب أن يَنصب ـ تعالى ـ الأدلَّة فيما يحتاج في معرفته إلى اكتساب العلوم، فأمَّا ما يعلمه المكلَّف باضطرار فتعريفه ـ تعالى ـ ذلك باضطرار أبلغُ من تمكينه بنصب الأدلَّة، فلذلك لا يجب فيه نصب الأدلَّة. وإن كان الأكثر منه ممَّا لا دليل عليه فالكلام فيه أصلًا لا يصحّ. وقد بيَّنّا أن في الأمور التي يحتاج المكلَّف إليها ما المعتبر فيه حصوله من أيّ جهة حصل؛ كما أن المعتبَر في قبح التكليف عند فَقْد شرائط التكليف فَقْدها من أيّ وجه حصل. ولذلك قام نَصب الأدلَّة من فعل غير القديم في بعض المواضع مَقَام نصب الأدِلَّة من فعله. وإذا صحَّ أن العلم لا يصحّ أن يُكتسَب إلا بالنظر في الدلالة المعلومة فقد صار فَقْدها في أنه يُوجِب تعذّر ذلك بمنزلة

فَقْد الآلات. فلذلك وجب عليه ـ سبحانه ـ أن يَنصب الأدلَّة حتى يحسُن أن يكلِّف؛ كما وجب أن يُمَكِّن بالآلات وغيرها.

[الأدلة على ضربين]

واعلم أن الأدِلَّة على ضربين؛ أحدهما: يُجعَل حصوله شرطًا في حُسْن التكليف. والآخر يقتضي التكليفُ وجوبه من غير أن يُجعَل شرطًا. فالذي يجب كونه شرطًا هو ما يجب أن يتقدَّم حال التكليف ويَرِد التكليف عليه أو يُجامعه. فأما ما يفعل حال التكليف فإن جعله شرطًا في حُسْن التكليف يقتضي أن يجعل الموجود في الحال شرطًا في المعدوم المقتضَى، فيجب إذًا أن يُقال: إنه ـ تعالى ـ بالتكليف قد التزم وجوب ذلك؛ كما التزم وجوب الألطاف والإبانة.

فصل في أن المُكَلِّف ـ تعالى ـ يجب أن يكون غرضه التعريض للثواب بفِعْل ما كَلَّف

قد بيَّنَّا من قبل أنه ـ تعالى ـ إذا ثبت كونه حكيمًا، فلو لم يكن له بالتكليف غرض لقبح، وإذا لم يجز أن يكون غرضه المنافع العائدة عليه لاستحالتها عليه ثبت أنه يجب أن يكون غرضه منفعة المكلَّف. ولا يجوز أن يريد بالتكليف المنفعة التي لا تُستَحَقّ به ولا تحصل. فيجب أن يكون الغرض وصوله بفعل ما كلَّف إلى ما يستحقّ به من الثواب. وقد ثبت أن الثواب لا يحسُن إلا مستحَقًّا. فيجب أن يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يكلِّف الشاقّ لأجله. وهذه الجملة تُوجِب أنه ـ تعالى ـ يجب أن يكون عالِمًا بأنه سيحصل للمكلّف ما معه يتمكّن من فِعْل ما كلّف، وأنه يعلم أنه سيحصل له إذا هو أدّى ما كلّف ما هو الغرض من الثواب. فلذلك جعلنا ذلك شرطًا في حُسْن التكليف.

[شُـــبهة]

فإن قيل: أفتقولون: إن حصول الثواب لمَن أدَّى ما كُلِّف هو الشرط، أو كونه ـ تعالى ـ عالمًا بأنه سيفعل به المستحق؟ قيل له: الذي يجعله شرطًا كونه تعالى عالِمًا بذلك؛ لأنّا قد بيَّنَّا أن ما يتراخى وجودُه عن حال التكليف لا يجوز أن يكون شرطًا فيه والثواب فلا بدَّ من تراخيه، فلا بدَّ إذًا أن يكون

الشرط في ذلك ما يختصّ به المكلّف؛ لأنه لا يمتنع أن يكون لأحوال الفاعل تأثير فيما لم يحسُن الفعل منه؛ كما قد تؤثّر في وقوع الفِعل من قِبله على بعض الأوصاف، وكما قد تؤثّر في استحقاقه الذمّ والمدحَ بالفعل. ولهذا صحَّ أن يحكم بحُسن الألم منّا إذا علمنا أن فيه نفعًا أو دفع مضرَّة، وإن لم يحصل ذلك في الحال.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب ألَّا يحسُن منّا أن نأمر الغير بالفعل إلَّا مع العلم بأنه سيحصل له ما يستحقّ به؛ على ما ذكرتموه في القديم ـ تعالى ـ؛ لأن ماله يحسُن التكليف لا يختلف فيه الشاهد والغائب؛ قيل له: إنما يجب ما ذكرته متى تساوت الأحوال والعِلَل. فأمَّا عند افتراقهما فذلك غير واجب. وقد بيَّنّا أن الواحد منّا لا يأمر غيره لمثل الغرض الذي له يكلف القديم ـ سبحانه ـ فلا يجب ما ذكرته. وبيَّنّا أنه إذا لم يصحّ أن يعلم العواقب كما يجب في القديم ـ تعالى ـ أن يعلم كل معلوم، لم يجب ذلك فيه. وكل هذا يبيّن الفرق بين الأمرين. ولذلك قام الظنّ في الشاهد إذا كلَّف الغير لحصول الأغراض مقام العِلم. فإن قيل: يجب على هذا لو لم يحصل الثواب بأن لم يفعله القديم ـ تعالى ـ بالمستحِقّ أن يحسُن التكليف؛ لأنكم لم تجعلوا وجه الحسن حصول الثواب؛ قيل له: إذا ثبت أنه يجب أن يكون عالِمًا بأنه سيثيبه فلا بدّ من أن يحصل معلومُه على ما علمه، ويصير كأنّ وجوده شرط في حُسنه.

[شُــبهة]

فإن قال: إذا كان وجود الثواب كالمنفصِل من كونه عالِمًا بأنه سيحصل أمكن أن يُسأل فيقال: فلو لم يفعله ـ تعالى ـ مع علمه بأنه يفعله كيف كان يكون؛ كما يصحّ أن يقال: لو فعل ـ تعالى ـ القبيح مع العلم بأنه لا يفعله كيف كان يكون فما الجواب عن ذلك؟ قيل له: إنّا نقول: إنه ـ تعالى ـ لو لم يفعله كان لا يخرج التكليف من أن يكون حَسَنًا لحصول وجه حُسْنه. وإنما كان يصير ـ تعالى ـ غير فاعل لما وجب عليه؛ لأنه بالتكليف لا بدّ من أن يلتزِم فِعل ذلك، فإذا لم يفعله كان مُخِلّا بالواجب واستحقَّ الذمّ لأجل ذلك. وهذه

طريقتنا في كل أمر يقتضي التكليفُ وجوب فعله. ولهذا قلنا لمن خالفنا في استحقاق الذمّ: إنه يلزم على قولكم في القديم - تعالى - لو لم يفعل الثواب وقد وقع التكليف على الوجه الذي يحسُن ألّا يستحق الذمّ وأن يكون الثواب كالتفضّل، ولو كان كذلك لعاد الأمر في التكليف إلى أن يكون حَسَنًا من حيث كان لا يقتضي وجوب فعل الثواب ومفارقته للتفضّل. وكما يجب لهذه الجملة أن يكون - تعالى - عالِمًا بأنه سيُثيب مَن أطاعه فكذلك يجب أن يكون عالِمًا بأن الثواب نفسَه مستحَقّ؟ ويكون عالمًا بأنه يجعل المكلَّف بالصفة التي معها يصحّ توفير الثواب عليه. فلذلك قلنا: إنه - تعالى - قد التزم بالتكليف الإعادة؛ لأن معها يصحّ توفير المستحقّ وسنبيِّن من بعد الكلام في ذلك.

فصل في أنه ليس من شرط التعريض[1] للثواب إرادة الثواب

[ما قاله البعض في التعريض]

زعم قوم أنه - تعالى - لا يصحّ أن يكون معرِّضًا بالتكليف للمنافع إلّا وهو مُريد للثواب في حال التكليف. وكذلك لا يكون معرِّضًا للآلام بالعِوض إلّا وهو يريد فعله في تلك الحال. وجوَّزوا على هذا القول أن يقدّم - تعالى - إرادته على المُرادات. وقالوا: متى كان التكليف لا يصير تعريضًا إلّا بها خرجت من أن تكون عَزْمًا، وجرت مجرى الإخبار، وحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عَبَثًا، ففارقت سائر ما لا نجوّزه عليه من الإرادات. قالوا: وإذا صحَّ أن يريد - تعالى - أن يفعل المكلَّفُ الطاعة ولا يكون معرَّضًا، وصحَّ أن يريد أن يفعلها ويكون معرَّضًا فلا بدَّ من إرادة ثانية يقع بها هذا الفعل تعريضًا؛ كما يُحتاج الخَبَر إلى إرادةٍ سوى إرادة إحداثه؛ ليصير بها خَبَرًا. وكذلك الأمر وغيرهما. وقالوا: لولا أن الأمر كما قلناه لم يجب أن يكون - تعالى - مُريدًا للثواب بالوعد وللعقاب بالوعيد، فإذا وجب ذلك صحَّ أنه إنما يتمّ ذلك على قولنا.

---

(١) التعريض: هو تعريف الغير ما يصل به إلى النفع أو دفع الضرر مع أنه لولاه لم يتمكن من الوصول إليه قاصدًا بذلك إلى وصوله إليه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٤).

[كلام القاضي في التعريض]

واعلم أن المعرِّض قد يكون معرِّضًا غيره للأمر وإن لم يكن مُريدًا له في الحال. وإنما يجب أن يكون مُريدًا للأمر الذي يتوصَّل به إليه على الوجه الذي يصحّ التوصّل به إليه، ولكي يتوصَّل به إليه. يبيِّن ذلك أن الواحد منّا قد يعرِّض غيره للمنازل وإن لم يكن مُريدًا لها في الحال إذا أراد ما ذكرناه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: إنما يصحّ ذلك في الشاهد؛ لأن تلك الأمور لا تكون مستحَقَّة بما يعرِّضه به إليها. فأمَّا لو كانت مستحقَّة عليه لوجب فيه ما قلناه في القديم؛ قيل له: قد تكون تلك المنزلة مستحقَّة عليه وواقعة به، ولا يجب مع ذلك أن يكون مُريدًا لها، بل ربما لم يخطر له بالبال تفصيلُها، ولا يخرج من كونه معرِّضًا لها. يبيِّن ما قدَّمناه أن التكليف لا يصير على بعض الوجوه بالثواب ولا له به تعلُّق، فلا يجب أن يكون تعريضًا إلَّا بأن يكون الثواب مرادًا. وإنما أوجبنا في الأمر ألَّا يكون أمرًا إلَّا والمأمور مراد لتعلّق الأمر به؛ ألا ترى أن الخبر لمَّا صحَّ كونه خبرًا وإن لم يوجد المخبِر البتَّة لم يجب ألَّا يكون خبرًا إلَّا بإرادة إيجاده، وليس كذلك الأمر لأنه متناوِل لإحداث الفعل فلا بدَّ من إرادة إحداثه معه. وقد علمنا أن الإرادة نفسها في التكليف إنما تتعلّق بالفعل الذي يفعله المكلَّف دون غيره، فيجب أن تكون إرادة له على الوجه الذي يستحق الثواب به.

[شُـــبهة]

فإن قال: إذا كان الثواب مستحَقًّا بالفعل الذي يتعلَّق التكليف به صار التكليف كأنه متعلِّق به، فلذلك وجب أن يُراد؛ قيل له: فيجب على هذا أن يكون الآمر منّا مُريدًا لما يستحقّ بالمأمور به من حيث كان مستحقًّا على ما للأمر به تعلّق. وبُطلان ذلك يقضي بالفساد على ما أوردته.

فإذا صحّ بما بيَّنّاه أنه لا يجب أن يريد ـ تعالى ـ الثواب في حال التكليف ليصير به تعريضًا، فيجب أن تقبح هذه الإرادة لو وقعت منه ـ تعالى ـ؛ لأنها

عبث لا فائدة فيها على ما نقوله في العدم. وممّا يبيِّن ما تقدَّم أنه لو وجب أن يريد ـ تعالى ـ فعْل الثواب ليصير التكليف به تعريضًا لم يكن بأن يريد فعله لِمن المعلوم أنه يكفر بأولى من أن يريد ذلك لِمن المعلوم أنه يؤمن؛ لأنهما يتّفقان في أنه ـ تعالى ـ كلَّفهما على وجه التعريض، فكان يجب أن يكون ما يريده عند تكليفهما يتّفق ولا يختلف، إمّا على شرط أو على غير وجه الشرط. وفساد ذلك يُبطِل ما قالوه.

وبعد، فلو لم يكن التكليف تعريضًا إلّا بأن يريد ـ تعالى ـ الثواب، وقد علمنا أنه ليس بأن يريد بعض ما يستحقّ به من الثواب بأولى من أن يريد غيره فكان يجب أن يكون مُريدًا لما لا نهاية له من الثواب بإرادات لا نهاية لها، وهذا مُحال. وليس لهم أن يقولوا: متى أراده على الجملة حصل به تعريضًا؛ لأنه لو كان لا يكون تعريضًا إلا بأن يريده لكان المقتضى لذلك فيه هو كونه مستحقًّا به، والاستحقاق يرجع إلى التفصيل لا إلى الجملة. فالقديم ـ تعالى ـ عالِم بالتفصيل، وذلك يُوجِب عليهم ما قدّمناه.

وبعد، فإذا صحَّ من الواحد منّا أن يأمر غيره بالمعروف وإن لم يرد في الحال ما يستحقّه من المدح والثواب فهلّا صحَّ منه ـ تعالى ـ أن يريد من المكلَّف هذه الأفعال وإن لم يُرِد الثواب. فإن قال: إنما فارق حالُه ـ تعالى ـ حالَ الشاهد لأنه ـ تعالى ـ معرِّض والآمر بالمعروف ليس كذلك فكما يجب افتراقهما في ذلك فكذلك فيما قلناه؛ قيل له: إن أمره ـ تعالى ـ وإرادته إنما وُصِفا بذلك لأنه ـ تعالى ـ مع كونه مُريدًا منه الفعل قد جعله بالصفات التي يُمكنه معها التوصّلُ بالفعل إلى الثواب المطلوب فصار معرِّضًا لذلك، وليس كذلك حال الآمر بالمعروف. ولو وجب ألّا يكون تعالى معرِّضًا إلا مع إرادة الثواب لم يكن هناك علّة سوى كون الثواب مستحَقًّا بما أراده منه، وذلك قائم في الأمر بالمعروف، فلذلك لزمهم ما قلناه، ولم يرجع علينا في التعريض. فإذا صحَّ بهذه الجملة أن التكليف يكون تعريضًا للثواب وإن لم يُرِده ـ تعالى ـ فقد سقط ما حكيناه عنهم في أوّل الفصل؛ لأنهم بنَوه على هذا الوجه.

[الوعد عند القاضي]

فأمّا الوعد[١] فلا يتّصل بذلك لأن الوعد هو خبر عن أنه سيفعل بهم الثواب المستحقّ، ولا شكّ أن المخبِر لا يجب أن يكون مُريدًا لما أخبر عنه؛ لأنه قد يُخْبِر عمّا يستحيل أن يريده. فمتى أورد هذه الزيادة في هذه المسألة فقد جمع جهلًا إلى جهل. ولو كان التكليف لا يحصل تعريضًا إلّا بهذه الإرادة لوجب إخراجها من باب العزم، على ما قاله القوم، ولحصل فيها معنى تخرج به من أن تكون عبثًا، ولم نقل: بأن العزم لا يجوز على الله ـ تعالى ـ لأنها إرادة متقدّمة فقط. وإنما حكمنا بقبحه لأنه لا معنى فيه، فلو حصل في بعضه معنًى لخرج من كونه عَبَثًا ولحسن، لكنّا قد بيَّنّا فيها ما يقتضي أن تكون لاحقة بباب العَزْم؛ من حيث لم يصحّ ما زعموه من أن التكليف لا يكون تعريضًا إلّا بها. ولهذه الجملة قلنا: إنه ـ تعالى ـ قد يكون معرِّضًا بالتكليف للمنازل السَّنِيَّة وإن لم يُرِد في الحال إحداث القُدَر والعلوم وسائر ما لا يتمكّن المكلّف إلّا معه. ولو كان الأمر كما قالوه في إرادة الثواب لوجب مثلُه في إرادة وجوه التمكين بأسرها؛ وكل ذلك بيِّن.

[القول في العِوَض كالقول في الثواب]

والقول في العِوَض[٢] كالقول في الثواب[٣]؛ لأنه مستحقّ بالآلام[٤]، كما أن الثواب مستحَقّ بالطاعات[٥]. فلا يجب أن يكون القديم ـ سبحانه ـ مُريدًا له عند فعله للألم؛ لمثل ما قدّمناه.

---

(١) الوعد: يقول القاضي عبد الجبار: الوعد هو كل خبر يتضمَّن إيصال نفع إلى الغير أو دفع ضرر عنه في المستقبل. (شرح الأصول الخمسة ص ١٣٤). وأما عند الشريف المرتضى، معاصر القاضي عبد الجبار، فالوعد هو إخبار الغير بإيصال نفع محض، أو دفع ضرر عنه من جهة المخبر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٨٠).

(٢) راجع الحاشية الثانية صفحة ٣٢ من هذا الجزء.

(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ٨٥ من هذا الجزء.

(٤) راجع الحاشية (٢) صفحة ١٠٦ من هذا الجزء.

(٥) الطاعة: هي التي تؤدّي على الأمر، لا على ما يسرّ ويتلذّذ. (التوحيد للماتريدي ص ٣٦٩). وهي موافقة الأمر. (أصول الدين للبغدادي ص ٢٥؛ التبصير في الدين ص ٨٠؛ شرح المواقف ص ٥٢٧؛ الكليات ص ٢١٥).

فإن قيل: فعلى أيّ وجه يجب أن يريد الألم ليكون حَسَنًا؟ قيل له: قد ثبت أنه قد يكون مفعولاً على وجوه: منها على جهة العقاب، ومنها على جهة الظلم، ومنها للمنافع، وينقسم ذلك. فحلّ في هذا الوجه محلّ لفظ الخبر الذي يجوز أن يكون خبرًا عن أشياء، فكما أن المُخبِر يجب أن يريد الخبر على بعض الوجوه دون المُخبَر عنه، فكذلك فاعل الألم يجب أن يريده على وجه التعويض دون سائر الوجوه.

فصل في الصفات التي لاختصاصه ـ تعالى ـ بها يحسُن منه أن يُكلِّف دون غيره

اعلم أنه ـ تعالى ـ لمَّا اختصَّ بكونه قادرًا على خلق الإنسان وخَلْق ما يصير به حيًّا قادرًا متمكِّنًا من فِعل ما كلِّف، واختصَّ مع ذلك بأنه قادر على أن يُجازيه على فعل ما كُلِّف بما يستحقّه، حَسُن منه لأجل ذلك أن يكلِّفه. وهذه الصفة يختصّ بها القديم ـ تعالى ـ دون غيره؛ لأن غيره لا يصحّ منه التمكين ولا التعريف ولا المُجازاة على الحدّ الذي يستحقّ بالتكليف. فلذلك صار ـ سبحانه ـ مختصًا بأن له أن يكلِّف دون غيره. ولو صحَّ في غيره أن يختصّ بهذه الأوصاف لحَسُن منه أن يكلِّف؛ ألا ترى أنه لمَّا صحَّ في الواحد منّا ماله يحسُن الأمر حسُن ذلك منه؛ كما حَسُن ذلك من القديم ـ تعالى ـ. وكذلك القول في سائر الأفعال: أن وجه الحُسْن إذا صحَّ في الكل وجب حُسْنه من الجميع على واحد.

وممَّا يختصّ به ـ تعالى ـ في هذا الباب أنه العالِم من حال الأفعال بما يحسُن معه أن يتناوله التكليف؛ لأن كون الأفعال مصلحة لا يعلمها إلا العالِم لنفسه دون غيره. فكما أنه المختصّ ـ تعالى ـ بصحَّة خلق ما معه يصحّ التكليف، فكذلك هو المختصّ بالعلم بما معه يحسُن التكليف من أحوال الأفعال.

[شُبهة تكليف الوالد ولَده]

فإن قيل: هَلاَّ جوَّزتم أن يكلِّف الوالدُ ولدَه الأمورَ لعِظَم إنعامه عليه؟ أوَلستم تُجَوِّزون حُسْن ذلك في الشاهد؛ لأنه يلزم الولدَ ما يكلِّفه والده؛ كما

يلزم طاعةُ القديم ـ تعالى ـ فيما كلّف، فكيف حكمتم بأنه ـ تعالى ـ هو المختصّ بذلك دون غيره؟

قيل له: إن الوالد وإن كان مُنعِمًا على ولده فليس يحسُن منه أن يكلِّفه، وإنما يجب عليه[١] أن يفعل ما يكون بِرًّا به لا على جهة التكليف من جهته، لكن لأنه تقرَّر في عقله حُسْنُ ذلك ووجوبُه في بعض الأحوال، فصار هذا التكليف راجعًا إلى الله ـ تعالى ـ دون غيره، ويصير أمر والده كالشرط في لزوم الفعل وحُسْنه؛ كما أن خَبَر المخبِر في أن في الطريق سبُعًا هو شرط في لزوم تجنُّبه، وإن كان جميع ذلك يُعلَم في الجملة من جهة العقل. ولهذه الجملة قلنا: إن القديم ـ تعالى ـ هو المختصّ بصفات يحسُن لكونه عليها أن يؤلم البالغ على جهة التعويض والمصلحة. وأنت تجد ذلك مشروحًا في باب العِوَض.

وليس لأحد أن يقول: أليس القديم ـ تعالى ـ قد يجب عليه الواجب من غير تكليف مكلِّف، فهلّا قلتم مثله في الواحد منّا. وذلك لأنه ـ تعالى ـ لا يحصل على الصفة التي يجب لأجلها عليه الواجب من قِبَل غيره البتَّة، ولا يجوز أن يكون مكلَّفًا لنفسه، ولأن الأفعال لا تُشقّ عليه أصلًا. وليس كذلك حال الواحد منّا؛ لأنه ممَّن يحصل على الصفات التي معها تلحقه الكُلْفة ويلزمه الواجب من جهة القديم ـ تعالى ـ فصحَّ أن يكون ـ تعالى ـ مكلِّفًا له من حيث جعله كذلك، وحَسُن أن يكلِّفه لكونه قادرًا على ما معه يحسُن ذلك: من المُجازاة وغيرها. ولسنا نجعل العلّة التي لها يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يكلِّف هي النِّعَم، وإنما نجعل النِّعَم علّة في حُسْن عبادته وشكره، على ما سنبيِّنه من بعد؛ لأن العبادة تعظيم فلا بدَّ من أن تجري مَجْرى الشكر في كونها مستحَقَّة بالنِّعَم والتكليف. وإنما حَسُن لِما للمكلَّف فيه من المنفعة، فيجب أن تكون العِلَّة فيه ما ذكرناه.

---

(١) أي على الولد.

فصل في أنه ـ تعالى ـ المختصّ باستحقاق العبادة وما يتَّصل بذلك

اعلم أن في جملة ما يكلّفه ـ تعالى ـ من الأفعال ما لا يحسُن إلَّا إذا وقع على وجه العبادة. فلذلك بيَّنَّا ما له يستحقّ العبادة ويحسُن منّا أن نعبده.

[العبادة عند القاضي]

قد ثبت أن العبادة[١] ضَرْب من الخضوع والتذلّل للمعبود على سبيل المبالغة لتعظيمه. فيجب ألَّا تحسُن إلَّا مستحقَّة بفعل؛ كما أن الشكر لا يحسُن إلَّا مستحقًّا بفعل. وقد علمنا أنه ـ تعالى ـ يستحقّ ذلك علينا للإنعام العظيم. فيجب أن يكون علّة استحقاقه ذلك دون غيره.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس قد شارك القديمَ ـ سبحانه ـ غيرُه في كونه منعِمًا، فهلَّا استحقَّ العبادة بذلك؟ قيل له: إنه لا يستحقّ بالإنعام فقط، وإنما يستحقّ بإنعام مخصوص لا يصحّ إلَّا فيه ـ تعالى ـ وهو لأن نعمه مستقلَّة بنفسها، وهي أصول النِّعَم مع عِظمها؛ لأن نِعَم غيره لا تكون نِعَمًا إلَّا بنعْمته ـ تعالى ـ من جهات، فلمّا اختصّ نِعَمَه بهذه الخلال اختصَّ باستحقاق العبادة دون غيره؛ لأن العبادة إذا تضمَّنت التناهي في التعظيم والتذلّل والخضوع وجب كونها تابعة للإنعام الذي لا مزيد عليه في بابه.

[شُــبهة]

فإن قيل: أليس قد ثبت أن ما يُستحقّ بالأفعال يتزايد، فقد يستحقّ بيسير الفعل اليسيرُ منه كالمدح[٢] والذمّ[٣] والشكر[٤] وغيره، فهلَّا استحقّ سائرُ

---

(١) العبادة: هي النهاية والغاية في التذلّل والخضوع للغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٤٩٤). وهي ضرب من الشكر، وغاية فيه. (جمل العلم والعمل ص ١٢).

(٢) المدح: قولٌ يُنبىء عن عِظَم حال الغير. (شرح الأصول الخمسة ص ٦١٢، ٦٩٨). هو القول المُنبِىء عن عِظَم الممدوح. (رسائل الشريف المرتضى ٣/١٦؛ تمهيد الأصول ص ٢٤٩).

(٣) راجع الحاشية (٢) ص ٣٨٥ من هذا الجزء.

(٤) الشكر: هو الاعتراف بنعمة المُنعِم مع ضرب من التعظيم. (شرح الأصول الخمسة ص ٨١). وهو توطين النفس على تعظيم المُنعِم لأجل نِعَمه مع القصد به إلى تعظيمه. وهو اعتقاد وجوب=

المُنعِمين قدرًا من العبادة لمكان بعضهم، وأن يكون المزيَّة له تعالى أنه يستحقّ العظيم من العبادة لعِظَم نِعَمه؟.

[العبادة لا تنقسم ولا تتجزأ من جهة العقل]

قيل له: إن العبادة لا تنقسم ولا تتجزّأ من جهة العقل، وإنما تعظم بالقصد الذي تقتضي فيه المبالغة في الخضوع والتذلّل للمعبود. ولذلك تتساوى عبادة الضعيف وعبادة القويّ. فإذا قبح أن يُقصَد إيقاع الفعل على هذا الوجه إلّا له تعالى وجب كونه مختصًا باستحقاق العبادة دون غيره. وفارق حالها حالَ سائر الأمور المستحقَّة بالأفعال. فكأن العبادة متى قُصِد بها ما ذكرناه كانت عبادة، ولم تحسُن إلّا له تعالى. ومتى لم يقصد ذلك بها لم تحصل عبادة أصلًا. فالسائل بما سأل عنه كأنه طالبنا بأن يحسُن منّا أن يفعل بعضنا ببعض (ما ليس بعبادة) وذلك صحيح عندنا، أو أن يحسُن أن يفعل بعضنا ببعض مثل ما يجب للقديم من العبادة، وقد أقرَّ بقبح ذلك.

[شُــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون في القديم تعالى: إنه إلٰه فيما لم يزل[1]، وقلتم في حقيقة الإلٰه: إنه المستحِقّ للعبادة، وهو فيما لم يزل لم يفعل النعم، وذلك يُبطل القول بأن العبادة تستحقّ بالنعم قيل له: إن الإلٰه هو الذي تحقّ له العبادة وتليق به. ومعنى هذا الكلام أنه القادر على أن يفعل من الإنعام ما يستحقّ به ذلك. فلمّا اختصّ بذلك دون غيره اختصَّ بكونه إلٰهًا. وليس يستحقّ العبادة مِن حيث كان قادرًا على فعل ما يستوجبها، وإنما يستحقّها من حيث فعل ذلك. ولذلك نصفه ـ تعالى ـ بأنه إلٰه الجماد ولا يستحقّ العبادة على الجماد؛ لأنه وإن كان قادرًا على أن يفعل به ما يستحقّ معه العبادة فهو غير فاعل به ذلك.

= تعظيم المُنعِم. والعزم على أنه لا يرتجع عنه في المستقبل، ثم يتبعه الاعتراف باللسان بنعمة المُنعِم مع القصد إلى تعظيمه بذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٣).

(١) أي في الأزل.

[شُبهة سجود الملائكة لآدم]

فإن قيل: أليس قد أمر الله الملائكة بالعبادة لآدم والسجود له، وذلك يُبطِل قولكم: إنه ـ تعالى ـ المختصّ بذلك؟ قيل له: إنه ـ تعالى ـ لم يأمر بأن يُعَظَّم بالسجود آدم، وإنما أمر أن يُعَظَّم هو تعالى بذلك، وإن كان السجود[١] نحو آدم ولمكان بنوّته يتضمن تعظيمه ﷺ. فجرى ذلك مَجْرى أن نطيع الرسول عليه السلام؛ بالصلاة وإن كنّا نفعلها عبادة لله سبحانه. فمن حيث كنّا نطيعه صلّى الله عليه بها يتضمَّن تعظيمه، وإن كانت لا تحصل عبادة إلّا لله تعالى دون غيره.

[جواب القاضي على الشُبهة]

وقد أُجيب عن ذلك بأنه عليه السلام كان كالقبلة في السجود. فكما أن صلاتنا لا تكون عبادة للبيت وإن كنّا نصلّي إليه، فكذلك لا يكون السجود عبادة لآدم. وهذا وإن أمكن أن يقال على جهة التقريب، فهو مخالف للسجود نحو آدم؛ لِما في ذلك من تعظيمه على بعض الوجوه. وليس كذلك حال السجود نحو القبلة. فهما من هذا الوجه مختلِفان وإن اتّفقا، من حيث لم يكن عبادة لواحد منهما وكانت العبادة له تعالى. والعبادة إذا كانت تتضمَّن الخضوع والتذلّل على طريق التعظيم للمعبود، فلا بدّ من أن تستند إلى علم بحال المعبود وأنه مختصّ بما معه يستحقّ ذلك، وذلك لا يصحّ في الجمادات. وقد يصحّ أن نعتقد في الحيّ[٢] بعض هذه الصفات. فالواجب إذًا أن نعوّل في الجواب على ما ذكرناه.

[عبادة العرب للأصنام غير طاعن على كلام القاضي]

فأمّا عبادة العرب للأصنام فذلك غير طاعن فيما ذكرناه؛ لأنّا لم نقل إن العبادة لمن لا يستحقّها غير مقدورة، وإنما قلنا: إنه لا يستحقّها إلّا القديم

(١) السجود: سَجَد سُجُودًا، ولغة هو الخضوع. واصطلاحًا: السجود هو وضع الجبهة على الأرض بقصد التذلّل والخشوع. (القاموس الفقهي ص ١١٠).

(٢) الحيّ: يقول القاضي عبد الجبار: الحيّ هو الجسم المبني بنية مخصوصة. (المغني ١١/ ٤٦٧). وأما الشريف المرتضى، المعاصر للقاضي، فيقول: الحيّ هو المتميز تميّزًا لأجله لا يستحيل أن يعلم ويقدر ويدرك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٨).

تعالى؛ كما أن الشكر لا يستحقّه إلا المُنعِم، وإن صحَّ من جهة القدرة أن يُفعل بغيره. ولا شُبْهة في أنه لم يكن من الأصنام نعمة على مَن عبدها، فضلًا عن أن يكون منها من الإنعام ما يستوجب به العبادة، فلا وجه للإكثار في ذلك.

[الشكر عند القاضي]

وأمَّا الشكر فهو الاعتراف بنعمة المُنعِم مع ضرب من التعظيم. فلذلك يستحقّه كل مُنعِم بقَدْر نِعمته، ويصحّ فيه التزايد من حيث كان الاعتراف يختلف بحسب المعترَف به؛ كماأن الذمَّ يختلف بحسب اختلاف المذموم عليه من الأفعال، فلذلك جاز أن يستحقّ غير الله تعالى الشكر إذا لم يقع من المنعِم إحباط بإساءة تُوفي على نِعَمه لأنه متى كان حاله ذلك لم يستحقّ الشكر، ولذلك قلنا: إن المجبرة لا يمكنها أن تقول بوجوب شكر الله تعالى على الكافر، مع قولها: إنه خَلَقه لجهنم. وإن كنّا قد ألزمناهم من قبل أنه لا يمكنهم القولُ بوجوب الشكر لله والعبادة على المؤمن أيضًا. فأمَّا ما تعبَّد الله به شرعًا من عبادة الله تعالى بأفعال مخصوصة فغير ممتنع أن يحسُن منّا أن نفعل ما هو من جنسها على بعض الوجوه بغيره سبحانه. وإنما يقبح أن يخضع للغير ويتذلَّل له على جهة المبالغة في التعظيم؛ لاختصاص القديم ـ تعالى ـ باستحقاق ذلك. ويجب في كثير منه أن يكون الأمر فيه موقوفًا على الدلالة، وإن كان ما يبلغ منه في كونه علامة للتعظيم نهاية ما يمكن، يجب أن يكون القديم ـ جلَّ وعزَّ ـ مختصًا به دون غيره.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب لو فعل القديمُ تعالى ما يُحبِط به نعيمه ألَّا يستحقّ الشكر والعبادة؛ قيل له: كذلك نقول، وإن تعالى عن فعل ذلك. ولذلك قلنا: إنه ـ تعالى لو عذَّب مَن لا يستحقّ العذاب لم يستحقّ منه العبادة إذا بلغ الحدّ الذي يحبِط نعيمه.

فصل في أنه ـ تعالى ـ يجب كونه قادرًا على المُجازاة وعالِمًا بكيفيتها

قد بيَّنَّا من قبل أن التعريض بالتكليف للثواب لا يقع منه تعالى على وجه يحسُن إلا مع صحَّة كونه فاعلًا للثواب وموفِّرًا على مستحِقّه. وقد ثبت

بالدليل أنه تعالى موصوف بالقدرة على الأجناس التي تصيِّر المثاب مثابًا بها، وأنه تعالى عالِم لنفسه، فهو عالِم بكميّة ما يستحقّه المكلَّف إذا أدّى ما كُلِّف، وأنه غنيٌّ لا يجوز ألَّا يفعل ما وجب عليه؛ كما لا يجوز أن يفعل القبيح. وإذا ثبت اختصاصه بذلك حَسُن منه أن يكلِّف على جهة التعريض للثواب. والواحد منّا يفارق القديم تعالى فيما ذكرناه من الوجوه، فلذلك لا يحسُن منه أن يكلِّف، وإن كنّا قد ذكرنا في مُباينة حال الواحد منّا للقديم ـ جلَّ وعزَّ ـ وجوهًا لا طائل في إعادتها. وسنُشْبع القول في هذا الوجه في باب العِوَض إن شاء الله.

فصل فيما عَدُّوه من شرائط المكلِّف وهو خارج عنه

قد بيَّنّا أنه يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يكلِّف مَن المعلوم أنه يكفر ويعصى ويموت على ذلك. فلا يجوز أن يجعل من صفات المكلِّف أن يكون عالِمًا بأن المكلَّف سيطيع لا محالة وينال المنزلة التي عُرِّض لها.

وإذا صحَّ ذلك ثبت أيضًا أنه ليس من صفات المكلِّف ألَّا يكون عالِمًا بأن المكلَّف يعصي وأنه يستحقّ العقاب. وقد دللنا على كِلا الوجهين بما لا طائل في إعادته. وإذا ثبت في التكليف ـ على ما نقوله ـ أنه تفضُّل لم يصحُّ أن يجعل من صفات المكلِّف أن يعلم أنه مؤدّى بالتكليف ما وجب عليه من حيث كان صلاحًا للمكلَّف أو أصلح له؛ على ما يقوله مَن خالف في ذلك، ويظنّ أنه تعالى لو لم يكلِّف لاستحقّ الذمّ أو لحقه نقص في الحكمة.

وليس من صفات المكلِّف أن يكون فاعلًا لكلّ ما بيَّنّا أنه لا مدخل له في حُسن التكليف، ولا أن يكون قادرًا على ما لا تعلّق له بذلك. وهذه الجملة تُغني المتأمّل عن تفصيل كثير.

وقد بيَّنّا أنه ليس من شرطه أن يكون مُريدًا للثواب والجزاء إلا في حال فعله لهما. وإنما يجب أن يكون عالِمًا بذلك وبأنه سيوفِّره على مستحِقّه. وقد سبق تفصيلُ ذلك.

وليس من صفات المكلِّف أن يكون مُريدًا لفعل ما كلَّف حالًا بعد حال؛ لأنه متى أراده أوّلًا أغنى عن تكرير الإرادة قبل وجود الفعل. وقد بيَّنّا تأويل

قوله تعالى: وما تشاؤون إلا أن يشاء الله ربّ العالمين، وأنه لا يدلّ على أنه تعالى يشاء فِعْل المكلَّف في كل حال شاءه العبد.

وقد بيَّنّا أن من المتكلِّمين مَن زعم أن من شرط حُسْن التكليف منه تعالى أن يكون آمرًا بالشيء قبل حاله بوقت أو أوقات يمكنُه معها الفعل، وأنه لا بدّ من أن يجعله في حال التكليف بالصفة التي معها يصحّ أن يؤدّي ما كُلِّف ثانيًا. وليس الأمر كما قدَّر لأنه يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يكلِّف الجاهل بالنبوّات أن يفعل في المستقبل الصلاة، وإن كان المعلوم أنه لا يعرف النبوّات ويضيع لذلك العلم بالشرائع والصلوات.

[مقالة أبي هاشم في التمكين]

وقد بيَّن شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن التمكين[1] من العلم يجري مجرى العلم في حُسْن التكليف. ولذلك يستحقّ الخارجيّ الذمّ على قتل المخالِف، والرهميّ الذمّ على الإخلال بالشرائع، وإن لم يتمكّنا ـ وهما على تلك الحال ـ من أداء ذلك؛ لأنه قد كان يمكنهما أن يتوصَّلا إلى ذلك بأمور يمكنهم إحداثها، فلمّا أخلُّوا بها أُتُوا من قِبَل أنفسهم في فَقْد التمكّن من هذه الأمور، فاستحقُّوا الذمّ. ولذلك صار المُخلّ بالمَعَارف مستحِقًّا للذمّ؛ لأنه لم يفعل سائر الواجبات في هذه الأوقات التي لو لم يضيِّع المعارف[2] من قبل لأمكنه أن يعلمها ويؤدّيها على الوجه الذي كُلِّف.

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول: إذا كان المعلوم مِن حال المكلَّف أنه لا ينظر في معرفة الله فلا يمكنه لذلك أن يؤدّي الشرعيّات في الحال العاشر، فيجب ألّا يحسُن أن يأمره بذلك وإن أُتي فيه من قِبَله؛ (كما لا يحسُن أن يأمره بذلك وإن أتى فيه من قِبله) كما لا يحسُن أن يأمر ـ تعالى ـ بالقيام مَن يقطَع رِجْل نفسه وإن أُتِي فيه من قِبَله. وذلك لأن القطع متى حصل لم يكن له سبيل إلى أن

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٢٣٥ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ١١١ من هذا الجزء.

يصيِّر نفْسه ممَّن يمكنه القيام، فحلّ ذلك محلّ المنع الوارد عليه، والعجزِ وسائرِ ما يُزيل التكليف. وليس كذلك إخلاله بالنظر؛ لأنه مَن أخلَّ بذلك لا يخرج من أن يمكنه أن يتطرّق إلى أداء ما كُلِّف، وأنه قد كان له سبيل إلى ذلك وهذا حاله. فلذلك فَرَقنا بين الأمرين. ولو كان حصول ما معه لا يمكن الفعلُ يؤثِّر في وجوبه وإن تمكَّن من تحصيل ما معه يصحّ الفعل لوجب إذا أفنى ـ تعالى ـ المكلَّف أو أماته ألَّا يكون الثواب عليه واجبًا؛ لأنَّ ـ والحال هذه ـ لا يصحّ أن يفعل الثواب فلمّا بطل ذلك عند الكلّ؛ من حيث يصحّ منه ـ جلَّ وعَزَّ ـ أن يُعيد المستحِقّ للثواب ويُثيبه، فكذلك يجب ألَّا تخرج الشرائع من أن تكون واجبة على البَرْهَميّ[1]، وأن يحسُن منه ـ تعالى ـ إيجابُها[2] عليه وحاله هذه؛ من حيث يمكنه أن يفعل من المقدّمات ما يصحّ معه الفعل.

[شُـــبهة]

وليس لأحد أن يقول: لو كان الفعل واجبًا عليه في وقته هذا لوجب لزوم ما لا يمكنه أداؤه؛ لأن أداء ذلك الفعل مع فَقْد المقدّمة يتعذّر. وإن قلتم: إنه ليس بواجب لزم ألَّا يستحقّ الذمّ بألّا يفعله، وهذا يؤدّي إلى ألَّا يستحق البرهميّ بألَّا يفعل الصلوات الذمَّ.

وذلك لأن الفعل قد يكون واجبًا على القادر على ضرب من الترتيب، فلا يصحّ أن يقال بوجوبه على خلاف ذلك الترتيب؛ ألا ترى أن الإصابة التي من حقّها ألَّا تقع إلَّا في العاشر تكون واجبة عليه، بأن يفعل سببًا فتحصل في العاشر، وإن كان لا يقال: إنها واجبة وقد فات السبب، وإنما يُراد بذلك أنه لا يجب عليه أن يبتدىء بما يؤدّي إلى الإصابة في العاشر؛ لأن ذلك متعذِّر، ولا يخلّ ذلك بوجوبها على الترتيب الأول، فكذلك القول في الصلوات: أنها واجبة على البرهميّ على ترتيب المعارف، وإن كان لا يُوصَف بأنها واجبة عليه على خلاف ذلك الترتيب. فأمّا الذمّ فيجب أن يستحِقّه لأنه لم يفعل هذا

---

(١) من مُنكِري الرسالات، يعبدون الله مطلقًا لا من حيث نبيّ ورسول. وأكثر ما يوجدون في الهند، وهم ينكرون الأنبياء والرُسُل. (المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، الحفني ص ١٥٢).

(٢) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٠١ من هذا الجزء.

الواجب في الوقت الذي لو تعمَّد لأدائه فيها بفعل المقدّمات كان يمكنه ذلك، فلما أُتي من قِبَل نَفْسه بأن لم يفعل ذلك استحقّ الذمّ لا محالةَ. وهذا كما نقوله في المسبّب الذي يوجد عَقِيب السبب: أنه وإن فات فعله ولما يقدِّم السبب فلن يخرج مَن وجب عليه من أن يكون مستحِقًّا للذمّ، فكذلك القول فيما قدّمناه.

ويجب على هذه الطريقة متى أخلَّ المكلَّف بالنظر في حدوث الأجسام أن يكون مُضيعًا لمعرفة الرسول في الوقت الذي لو قَدَّم فعل النظر لكان يتمكَّن من فعل المعرفة. ولذلك يجب عليه النظر على الترتيب حالًا بعد حال.

[الواجبات تنقسم إلى ضربين]

لكن هذه الواجبات تنقسم إلى ضربين: أحدهما متى فات أداؤه في وقته لم يجب فيه الاستئنافُ باستئناف المقدّمة، وهذا إنما يصحّ فيما يختصّ كونه مصلحة في حال دون حال. ومنها ما إذا فات فلا بدَّ من استئنافه باستئناف مقدّماته؛ لأن ما له يجب ألَّا يختلف حاله بالأوقات. ولذلك قلنا: إن مَن لم يفعل مقدّمات صلاة الجمعة حتى فاتته لم يجب فيها الاستئناف، ومتى لم يفعل مقدّمات لمعرفة النبوّات وجب فيها الاستئناف، لكنه قد علم أن ما يفعله ثانيًا من الواجب أو يلزمه أن يفعله غير ما فاته أولًا وضيَّعه، فلا يكون مستدرِكًا بالثاني ما ضيَّعه أولًا. ولذلك قلنا: إنه يلزمه التوبةُ من الأول وإن فعل الثاني، ولو كان قد فعل الأوَّل لم يلزمه التوبة على وجه.

[دليل أبي هاشم على ما ذكره القاضي]

وقد دلَّ شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ على ما ذكرناه بأنه لو لم يجب على المكلف الفعلُ إلَّا إذا تمكّن من إيجاده وحصل على الصفة التي يمكنه معها إيجاده لوجب في الكافر إذا فعل مع الكفر الزّنى والشرب للخمر وأخلّ بالصلوات والصيام والعبادات أن يكون عقابه مثلَ عقاب مَن فعل الكفر ولم يُقْدِم على سائر القبائح. وفي علمنا بالتفرقة بينهما وتفاوت حالهما في مقدار الذمّ والعقاب دلالةٌ على أن الكافر قد كُلِّف الامتناعَ من الزّنى وإن لم يتمكّن من معرفة قبحه في الثاني، لمّا كان له طريق إلى أن يتوصَّل حالًا بعد حال إلى

أن يعرف ذلك فيجتنبه. وقوله ـ تعالى ـ ﴿وَٱلَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [الفُرقان: الآية ٦٨] الآية، يدلّ على ما قاله؛ لأنه ـ جَلَّ وعزَّ ـ بيّن أن العذاب يتضاعف عليه من حيث فعل الزّنى مع الكفر ويبيِّن صحة ذلك أن الكافر يُحَدّ على ما يقع منه من الزّنى والسَّرَق لا على جهة المِحْنة[١]؛ لأن المحنة في باب الحدود إنما تكون مع التوبة والإقلاع، فلولا قبح ذلك منه لم يكن يستحقّ الحَدّ عليه.

[قضاء الكافر الصلوات]

فأمّا التعلّق بأن الكافر[٢] إذا دخل في الإسلام لا يلزمه قضاء الصلوات، وأن ذلك يدلّ على أنها لم تكن واجبة عليه فبعيد؛ لأن القضاء فرض ثانٍ، ولذلك قد ثبت وإن لم يكن المقضيّ ثابتًا، وقد سقط وقد كان ذلك ثابتًا؛ ألا ترى أن الحائض يلزمها قضاء الصوم ولم يكن الصوم في الأصل واجبًا عليها، وقد يسقط قضاء صلاة الجمعة وإن كان واجبًا في الأصل. وقد ثبت بالدليل أن أفعال العباد لا تتقدم ولا تتأخّر، فلا يصحّ أن يقال: إن ما لزمهم في وقت هو بعينه اللازم لهم في وقت آخر، فإذًا لا بدَّ من كونه غير الأول. وإذا كان غير إلٰه لم يمتنع أن يختلف شروطهما وأحكامهما. وإنما لم يصحّ ذلك في الفعلين المثلين في حال واحدة؛ لأن الوجه الذي يقتضي كون أحدِهما صلاحًا وهو بصفة مخصوصة يقتضي كون الآخر بمنزلته في سائر أحكامه. فلهذا منَعْنا أن يتعبَّد ـ تعالى ـ في الفعلين المثلين في حالة واحدة بعبادتين مختلفتين حتى يَأمر بأحدهما وينهى عن الآخر ويُوجِب أحدهما ويُبيح الآخر.

وممّا يبيِّن ما قدَّمناه أنه ـ تعالى ـ إذا كلَّف فلا بدّ من أن يتضمّن تكليفُه وجوب التمكين والإقدار واللطف، ثم وجوبَ الإثابة حالًا بعد حال إلى ما لا

(١) المحنة: هي تحمّل المؤنة التي تسهل وتصعب على البدن بالنظر والفكر. (التوحيد للماتريدي ص ١٠٨). وهي ما يمتحن به الإنسان؛ كالبلية لما يبتلى به. (شرح العقائد النسفية ١/ ١٨٥).

(٢) الكافر: مَن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر... ولا شُبهة في أن مَن عبد الاسم دون المعنى عابد غير الله تعالى كافر. (رسائل الشريف المرتضى ١/ ٢٨٥). والكافر هو تارك الإعلان. (الذخيرة في علم الكلام ص ١٠١). وهو اسم لمَن لا إيمان له. (شرح المقاصد ٢/٢٦٨؛ الكليات ص ٢٧٩).

نهاية له؛ لأن الدلالة قد دلَّت على دوام الثواب. وإذا صحَّ فيه ـ تعالى ـ ذلك لمّا كان ذلك الواجب يصحّ إيجاده فيجب أن يصحّ مثله في الواحد منّا إذا صحَّ أن يصير بحيث يمكنه أداء ذلك الفعل من قِبله أو قِبل غيره.

وليس من صفة المكلِّف أن يُعلِم المكلَّف الأفعال وصفتها؛ على ما يَقوله مَن خالفنا في المعرفة. وذلك لأن الدلالة قد دلَّت على أن الإنسان يصحّ أن يفعل المعارف كسائر الأفعال، فيجب كما يصحّ أن يكلِّفه الأفعال ألَّا يمتنع أن يكلِّفه العلوم. وأنت تجد ذلك مشروحًا من بعد إن شاء الله.

وليس من صفة المكلِّف أن يريد من المكلَّف إيجاد الفعل على كل حال؛ لأنّا قد بيَّنّا أن إيجاد الفعل على جهة الإلجاء يُخرِج التكليف من أن يكون تعريضًا، إلى باب الإلجاء، ويُخرِجه من أن يصحّ التطرّق به إلى نيل الثواب. وفي ذلك إبطال البُغْية بالتكليف وقد بيَّنّا من قبل القول في ذلك، ودللنا على أنه ـ تعالى ـ لو شاء من المكلَّف الإيمان على كل حال لوقع منه ولم ينتفع به، على ما قال ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمْ يَكُ يَنفَعُهُمْ إِيمَـٰنُهُمْ لَمَّا رَأَوْا۟ بَأْسَنَا﴾ [غافر: الآية ٨٥].

الكلام في بيان جملة ما يقتضي التكليف وجوبه

اعلم أن التكليف منه ـ تعالى ـ كما لا يحسن إلَّا بعد شروط تختصّه وتختصّ المكلَّف، فكذلك يقتضي وجوب أمور عليه ـ تعالى ـ لولا التكليف لما وجب ليصير بالتكليف ملتزِمًا له. وذلك غير ممتنع؛ لأنه قد يجب الفعل لمكان فعل تقدَّمه؛ ألا ترى أن الواحد منّا قد يجب عليه إذا ألْزم غيره الشاقَّ العوضُ، وإذا عقد مع غيره عَقْد معاوضة البدلُ. ولم يكن لأحد أن يقول: إذا كان الأمر غير واجب لولا تقدُّم ما يقدَّم فهلَّا قلتم: إنه غير واجب مع المقدِّمة، فكذلك القول في التكليف.

[شُـــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إنَّ الوعد من الواحد منّا بالشيء لا يقتضي وجوبه علينا ولا على القديم ـ جلَّ وعزَّ ـ فهلَّا قلتم: إن التكليف لا يكون

سببًا لوجوب اللُّطف وغيره؛ قيل له: إنه لا يجب إذا ثبت كون الشيء سببًا لوجوب غيره أن يشبَّه به غيره بلا دليل يقتضي ذلك فيه، ولا إذا ثبت في بعض الأمور أنه لا يقتضي وجوب غيره أن يُحكم بمثله على سائر الأمور بل يجب أن يقف الأمر فيه على الدليل. وقد صحَّ أن الواحد منّا إذا وعد غيره بشيء فإنما يحسُن ذلك منه إذا أخبر عن عزمه؛ لأنه لا يعرف العواقب، ويجوز الاخترام قبل الإنجاز، فلا يحسُن منه أنه يخبر بنفس الفعل مع تجويز كونه كاذبًا. وإذا صحَّ ذلك وكان العَزْم في الحال ثابتًا فلا وجه يقتضي وجوبه عليه؛ لأن الخبر ليس بخبر عنه، ومَن عزم على فِعْل شيء لم يلزمه فعله، فلذلك قلنا: إن الوعد لا يقتضي وجوب الفعل. ولو أخبر بعضُ المخبرين عن الفعل نفسِه لكان وعده قبيحًا، ولا يجوز أن يقتضي ذلك وجوب الواجب عليه. فإذا لم يثبت في الشاهد كون الوعد سببًا لوجوب الإنجاز فلا يصحّ مثله في القديم ـ تعالى ـ.

[شُبهة الوفاء بالوعد]

فإن قال: أليس قد ثبت أن مَن نذر الشيء يلزمه الوفاء به إذا لم يكن في معصيَة فهلّا دلَّ ذلك على وجوب الوفاء بالوعد[1]؟ قيل له: إن لك إنما يجب سمعًا. فأمّا من جهة العقل فإن وجوب الواجب لا يتغيَّر بالأقوال والضمان والعُزُوم.

[موافقة القاضي لأبي هاشم مقابل كلام أبي علي]

فإذا ثبت بهذه الجملة أن الوعد في الشاهد لا يُوجِب الإنجاز فكذلك في الغائب، فلذلك اخترنا ما قاله شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ من ذلك، دون ما ذهب إليه شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ. وقد ألزمه ـ رحمهما الله ـ ألّا يصحّ أن يَفِي ـ سبحانه ـ بما وعده به إذا وعد بالتفضّل؛ لأنه بالوعد قد صار واجبًا، وإنما وعد بالتفضّل، وهذا باطل. وبُيِّن بأن الخبر عن أنه سيفعل الشيء لا يُخرِج ذلك الفعل عن بابه ولا يَكسبه صفة لم تكن له. فإذا كان الفعل مع عدم الوعد غير واجب فيجب ألّا يحصل واجبًا بتقدُّم الخبر عنه. ولا يلزم على ذلك

(١) راجع الحاشية الأولى ص ٤٠٨ من هذا الجزء.

النذرُ وغيره لأنّا قد بيَّنّا أن السمع اقتضى وجوب ذلك، فكأنه ـ تعالى ـ علم أن الصلاح للمكلَّف أن يفعل الحجّ إذا نذِر على جهة الوجوب. وكذلك سائر العبادات، ولذلك اختلف الحال فيه، فربما وجب بالنّذر الفعل، وربما لم يجب بحسب ما علم ـ تعالى ـ من المصالح. وفيه ما تقوم الكفَّارة فيه مَقَام الوفاء به؛ وفيه ما لا تقوم مقامه فإذا ثبت في الوعد ما قلناه لم يجب أن يكون التكليف بمثابته؛ لأن التكليف بمنزلة إلزام الأمور الشاقّة في الشاهد. فكما أنه يقتضي وجوب التمكين بإراحة العِلَل والتعويض إذا وقع على بعض الوجوه، فكذلك القول في التكليف.

[شُبهة الوجوب على الله تعالى]

وأمَّا قول مَن قال: إنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يجب عليه الشيء فإن كان يقول: إنه ـ تعالى ـ لو لم يفعل الثواب والتمكين وغيره لم يستحقّ الذمّ ـ على ما يقوله بعض المجبرة ـ فقد بيَّنّا في أول باب العدل فساده؛ لأنّا قد دللنا على أن أحكام الأفعال لا تختلف، وأن ما يقبح منّا لو وقع مثلُه من القديم ـ سبحانه ـ وجب كونه قبيحًا، فكذلك ما يجب علينا إذا وقع من القديم، فيجب أن يكون واجبًا؛ لأن وجه الوجوب إذا حصل في أفعال الفاعلين وجب تساويها في وجوبها عليهم، واختلاف الفاعلين لا يؤثِّر في هذا الباب. وإن أراد بذلك أنه لا يُوصَف ـ تعالى ـ بأن الواجب واجب عليه وإن كان المعلوم من حال الثواب وغيره أنه يستحق الذمّ لو لم يفعله فهو مُخالِف في عبارة، لأنه قد أعطى معنى الوجوب فيه ـ تعالى ـ وسَلَب الاسم. وقد بيَّنّا أن وصف الواجب بأنه واجب يفيد أن القادر المُمَكَّن إذا لم يفعله يستحق الذمَّ؛ كما أن وصف القبيح يفيد أن مَن فعله على بعض الوجوه يستحقّ الذمّ. فإذا صحَّ أنه ـ تعالى ـ كَلَّف ولم يُثِب مَن أطاعه لاستحقَّ الذمّ، تعالى عن ذلك، فيجب أن نصف الثواب بأنه واجب عليه تعالى.

وإنما يتجنَّب وصف أفعاله ـ تعالى ـ بأنها فرض عليه؛ لأن وصف الواجب بأنه فرض يقتضي أن مقدِّرًا قدَّر إيجابه عليه، فلمَّا لم تجِب عليه الواجبات من جهة غيره لم يُوصَف بذلك، وإن وُصِف الواحد منّا به لمَّا وجب عليه الواجب بإيجابه ـ سبحانه ـ ولمثل ذلك قلنا: إن أفعاله توصف بأنها

حَسَنة، ولا توصف بأنها نَدْب، ولا العقاب من فعله يوصف بأنه مُباح؛ لِما فيه من إيهام كون غيره مُبيحًا له أو معرِّفًا له حالَ الفعل وليس يوجِب قولنا: إن الشيء واجب على زيد إبانةَ نقص فننفي ذلك عن القديم ـ تعالى ـ، ولا يقتضي معنى الإلجاء فيُزالَ عن القديم سبحانه، ولا يُنبىء عن لحوق المشقَّة بالفعل فيُحال إجراؤه على القديم ـ تعالى ـ فما الذي يمنع من أن يُوصف بعض مقدوراته بأنه واجب ولازم إذا حصل منه ـ تعالى ـ ما يقتضي وجوب ذلك عليه؟ وإنما المستنكَر أن يجب الشيء عليه من قِبَل غيره. فأمَّا إذا التزمه بفعله التكليف أو الآلام فلا وجه يَمنع منه، لا من حيث المعنى ولا من حيث العبارة، فكيف يصحّ أن يقال: إن إطلاق هذا الوصف عليه يُوهِم فيجبُ أن يُنفى عنه. ولا فرق بين مَن قال ذلك وبين مَن قال: إن أفعاله لا توصف بأنها حَسَنة؛ لما فيه من الإيهام. وهذا قول يُغني فسادُه عن تكلّف الإكثار.

[شُبهة الآلة الملزمة]

فإن قال: أليس الواحد منّا إذا أمر غيره بفعل لا يتمّ إلا بآلة لا يلزمه التمكين بالآلة، فكيف حكمتم بأن التكليف منه ـ تعالى ـ يقتضي وجوب التمكين وغيره؛ قيل له: إنه متى علم الآمر أنه غير ممكَّن مما أمره به، وأن له سبيلًا إلى أن يمكنه، ووقع الأمر منه على طريق التكليف فإنه يلزمه الذمّ إن لم يمكنه ويُزيح علّته، فلا فَصْل إذًا بين الغائب والشاهد... وإنما لا يلزم الآمرَ التمكين وإزاحة العِلَل إذا أمرَ بالديانات؛ لأنه غير مكلَّف لذلك، وإذا أمَر بما تعود منفعته إليه فيعتبر في التمكين معادلة المضرَّة فيه للمنفعة بوقوع المأمور به. فأمَّا إذا لم يقع الأمر كذلك فالحال فيه كالحال في التكليف. وقد بيَّنَّا أنه ـ جلَّ وعزَّ ـ لو كلَّف ولم يُزِح العِلَّة لأدَّى إلى كونه مكلِّفًا لِما لا يُطاق؛ وقد بيَّنَّا قبح ذلك، فإذا لم يصحّ الخروج منه إلَّا مع القول بوجوب التمكين فيجب القول به، وليس كذلك حال الأوامر في الشاهد؛ لأن فيها ما هذا حاله، وفيها ما يفارق ذلك، فجعْلُها بابًا واحدًا لا يصحّ. ولو أنه ـ تعالى ـ أمر المكلَّف بالقبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لم يلزمه التمكين والإثابة، وإن كان الأمر قد وُجِد، فليست العلَّة في ذلك الأمر فقط، وإنما العلّة فيه التكليف على الوجه الذي يحسُن

ويكون تعريضًا للمنزلة العالية، فلا وجه للقَدْح في ذلك بذِكر بعض الأوامر التي تقتضي على الآمر وجوبَ التمكين.

[شُبهة وجوب الثواب]

فإن قيل: كيف يجوز أن يقتضي التكليفُ وجوب الثواب الذي لا نهاية له، وقد علمنا أن إيجاده ذلك مستحيل، وما يستحيل وجوده يستحيل وجوبه، فكأنّكم حكمتم بأن التكليف يقتضي وجوب ما لا يصحّ وجوبُه، وهذا مُحال؛ قيل له: إنّا سنبيِّن من بعد أن إيجاب الثواب وإن لم يكن له نهاية يصحّ بأن يُديم القادر لنفسه إيجاده حالًا بعد حال، وإن لم يخرج ما لا نهاية له إلى الوجود. وفي ذلك إسقاط المسألة.

[شُبهة وجوب العوض]

فإن قيل: إذا كان التمكين من الآلام لا يقتضي وجوب العِوَض عليه ـ تعالى ـ إذا وقع الألم فهلّا قلتم: إن التكليف لا يقتضي وجوب الثواب عليه إذا وقع الفعل؛ لأن الثواب لا يستحقّ بنفس التكليف، وإنما يستحق بالطاعة؛ كما أن العوض يُسْتَحَقّ بالألم لا بالتمكين، وكلاهما من فِعْل العبد وإن كان التمكين من فعله ـ تعالى ـ، قيل له: إن القصد بالتمكين من الألم ليس هو فعله فلا يجب العوض عليه ـ جلَّ وعلا ـ إذا اختار الممكَّن الألم، والقصد بالتكليف إيجاد ما يُستحقّ به الثواب، فلا بدَّ من أن يتضمَّن وجوبه عليه. ولو أنه ـ تعالى ـ مكَّن من فعل ما يستحقّ به الثواب ولم يكلِّف لم يلزمه بذلك الثواب، ولو أنه ـ تعالى ـ أباح للمُمَكَّن الألم لكان قد التزم به العوض، على ما نقوله في إباحة ذبح البهائم، وهذا يُسقِط ما سأل عنه.

[شُبهة التكليف واشتراط القاضي فيه: التمكين والألطاف والثواب]

فإن قيل: فما الذي يقتضي التكليفُ وجوبه على القديم ـ تعالى ـ؟ قيل له: ثلاثة أشياء. منها: التمكين لأن التمكين بالإقدار وغيره إذا تأخّر عن حال التكليف لم يجز أن يقال إن تقدّمه شرط في حُسْن التكليف. فلا بدَّ إذًا من القول بأن التكليف يقتضي وجوبه عليه. ومنها: الألطاف لأنها تنقسم. فما قارن

التكليف يكون تفضّلًا، من حيث كان له ألَّا يفعله ـ تعالى ـ بألَّا يفعل التكليف معه ولم يتقدَّم ما يقتضي وجوبه، فكما أن التكليف تفضّل فكذلك اللّطْف المقارِن له، ويفارق التمكين الذي يتقدَّم التكليف. فأمَّا التمكين الذي يفارق التكليف فالقول فيه كالقول في الألطاف، وإن ثبت في اللطف ما يجب تقدّمه لحال التكليف حلَّ محلّ التمكين في أنه شرط في حُسْن التكليف، وما تأخَّر عن حال التكليف فلا بدّ من القول بوجوبه عليه. وسنذكر القول في ذلك في موضعه إن شاء الله. ومنها: الثواب لأن التكليف يقتضي وجوبه بشرط أن يؤدّي المكلَّف ما يجب عليه ولا يُحْبط ثوابه، وكلّ ما لا تتم هذه الأمور الواجبة إلَّا به فلا بدَّ من وجوبه؛ لأنه قد ثبت أن ما لا يصحّ أداء الواجب إلا معه على كل وجه فيجب أن يكون واجبًا. ولذلك قلنا بوجوب الإعادة[١] إذا أفنى الله ـ سبحانه ـ العالَم.

[الفناء عند القاضي]

فأمَّا الفناء فيجب أن يُنظَر فيه، فإن كان من الألطاف حُكم بوجوبه، وإلا كان من قبيل الجنس الذي يجري مجرى القطع بين حال التكليف وبين حال الثواب، ولا يصحّ القول بوجوب الشيء إلا بعد ثبوت كونه مقدورًا ونحن ندلّ الآن على أن هذه الواجبات مقدورة، ثم نبيِّن القول في وجوب ما اختلف الناس في وجوبه إن شاء الله.

الكلام في الفناء[٢] والإعادة[٣]

فصْل في جواز الفناء على الجواهر[٤]

اعلم أن العقل يجوّز فيه[٥] أن يصحّ فناؤه، ويجوّز أن يستحيل ذلك فيه. فطريقه من جهة العقل التجويز؛ لأنه لا دليل يقتضي القطع على أحد الأمرين.

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ١٧٣ من هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٩٢ من هذا الجزء.
(٣) راجع الحاشية (١) صفحة ١٧٣ من هذا الجزء.
(٤) راجع الحاشية (٢) صفحة ٩٣ من هذا الجزء.
(٥) أي في الجوهر.

وما انتفى الدليل فيه وجب التوقّف فيه، على ما نقوله في سائر المصالح الشرعية.

[شُبهة فناء الجوهر]

فإن قيل: ما أنكرتم أن العقل يدلّ على صحّة الفناء عليه؛ لأنه لو لم يصحّ ذلك لأدّى إلى وجوب وجوده أبدًا واستحالة العدم عليه، وذلك يُوجِب أنه مثل القديم ـ تعالى ـ؛ لأنه إنما بان من غيره لوجوب وجوده؛ قيل له: إن الذي به خالف القديمُ ـ تعالى ـ غيره كونه قديمًا؛ لأن ذلك يقتضي فيه أن الوجود حصل له لما هو عليه في ذاته لا لعِلَّة ولا عن الفاعل. والجواهر لو ثبت وجوب وجودها في المستقبل لم يقتضِ ذلك فيها وجوبَ الوجود على وجه تستغني عن الفاعل، فلا يجب لو وجب وجودها أن تكون مِثْلًا للقديم ـ تعالى ـ.

[شُبهة الصفة النفسية]

وليس له أن يقول: إن الصفة النفسية متى وجبت للموصوف في حال ما اقتضت مخالفته لغيره، فلا فرق بين وجوب الوجود في بعض الأحوال، وبين وجوبه فيما لم يزل؛ كما أن الذات لو حصلت سوادًا في بعض الأوقات لاقتضى ذلك مخالفتها لغيرها ما يقتضيه إذا كان سوادًا في كل حال. وذلك لأن الصفات النفسيّة تنقسم. ففيها ما تقع الإبانة بها نفسها، فكل ما استحقَّها فلا بدّ من أن يخالف غيره، وإن كان لا بدَّ من أن يستمرّ استحقاقُه لها. فأمّا إذا اقتضت الإبانةُ وجه استحقاق الموصوف لها لا بها نفسها وجب اعتبار جهة الاستحقاق دونها. وقد علمنا أن القديم ـ سبحانه ـ لا يخالف غيره بالوجود لأن غيره قد شاركه فيه، وإنما خالف غيره باستحقاقه ذلك على وجه يرجع إلى ذاته. وقد بيَّنّا أن الوجود إنما يرجع إلى ذاته متى لم يحصل بالفاعل، وذلك لا يتمّ إلّا في القديم؛ لأن الجواهر لو وجب الوجود لها لم يُخرِجها ذلك من الحاجة في الوجود إلى موجِد، وكلّ صفة حصل الموصوف عليها بالفاعل أو لعلَّة لم تقع بها الإبانة على وجه.

وبعد، فإن الجواهر لو لم يصحّ أن تَفْنَى لم يجب أن تكون كالقديم ـ تعالى ـ في وجوب الوجود لها؛ لأنها قد كان يصحّ ألّا توجد في هذه

الأوقات فتكونَ معدومة؛ لأنها إنما وُجِدَت باختيار الفاعل، وذلك يستحيل في القديم ـ تعالى ـ على أنه لا فرق بين مَن أوجب بذلك التشبيهَ بين القديم ـ تعالى ـ وغيره وبين مَن قال: لا يجوز في الحوادث إلا أن تنقطع؛ لأنها لو لم تنقطع ولم يكن لها آخِر لحلَّت محل القديم ـ سبحانه ـ الذي لا آخِر له، فيصحّح بذلك مذهب جَهْم(١): أن الجَنَّة والنار تفنيان.

[شُبهة الضدّ]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن العقل يدلّ على جواز فناء الجواهر؛ لأن القادر على الشيء يجب كونه قادرًا على ضِدّه؟ قيل له: ليس الأمر كما قدّر؛ لأن في الحوادث ما لا ضِدّ له. وإنما يجب ذلك متى ثبت أن له ضِدًّا مقدورًا، فيجب أن يكون القادر عليه قادرًا على جِنس ضدّه. ولا دليل في العقل على أنّ للجواهر ضدًّا، فلا يصحّ ما ذكرته.

[شُبهة البقاء]

فإن قال: هلَّا قلتم: إن في العقل دلالة على ذلك، وهو أن كل مقدور يصحّ البقاء عليه فلا بدَّ من أن يكون له ضِدّ. يدلّ على ذلك أنّا اعتبرنا ما هذا حاله، فوجدناه على اختلافه واختلاف وجوه اختلافه قد يشترك في أن له ضدًّا.

قيل له: إن الوجود لا يدلّ على الأحكام. وقد بيَّنّا ذلك فيما سلف، فيجب أن يظهر ما له وجب في هذه المقدورات الباقية أن لها أضدادًا، ويبيِّن أن ذلك إنما وجب فيها لكونها مقدورة باقية ليتمّ ما ذكرته. فإن قال: إذا رأيت فيما لا يبقى ما لا ضدّ له، ورأيت ما يبقى له ضدّ علمت بأن العلّة فيه صحَّة بقائه؛ قيل له: ليس الأمر كما ظننته؛ لأن فيما لا يبقى ما له ضدّ، وفيه ما لا ضدّ له. وإنما كان لما أوردتَه شُبهته لو اشترك الكل في أنه لا ضِدّ له.

(١) وردت ترجمته سابقًا.

[مقالة أبي هاشم]

وبعد، فإن فيما يبقى ما لا ضدّ له أيضًا، وهو الاعتماد[(١)] والتأليف[(٢)] والحياة[(٣)]؛ على ما حصّله شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ آخرًا، فما ادَّعيت استمرار الوجود فيه فباطل. فإن قال: إنه وإن كان لا ضدّ له فلِمَا يحتاج إليه ضدّ، ويجري ذلك في أنه يقتضي كون القادر عليه قادرًا على ما ينافيه مجرى نفس الضدّ؛ قيل له: إذا صحَّ أن في المقدورات الباقية ما لا ضِدّ له أصلًا فما الذي يمنع من أن يكون فيها ما لا ضدًّ لما يحتاج إليه بألَّا يحتاج في وجوده إلى غيره. وقد ثبت في الجوهر أنه لا يحتاج في وجوده إلى غيره كحاجة التأليف.

وبعد، فإن ما ذكره السائل إنما يصحّ في ضدّ الشيء بالحقيقة، فأمّا ضدّ ما يحتاج إليه فلا يجب أن يكون القادر على الشيء قادرًا عليه؛ ألا ترى أن الواحد منّا يقدر على القتل ولا يقدر على الحياة لمّا كان ضِدًّا لما يحتاج إليه. ومتى قدر على الإرادة قدر على الكراهة؛ لأنها ضدّ في الحقيقة. فإن قال: إن الجواهر مقدورة له ـ عَزَّ وجلَّ ـ ولا يجوز أن يكون في أجناس المقدورات ما لا يقدر ـ تعالى ـ عليه فيجب إذا كان له ضِدّ أن يكون ـ تعالى ـ قادرًا عليه على أيّ وجه ضادّه؛ قيل له: قد بيَّنَّا أنه لا دليل يقتضي أن له ضِدًّا أصلًا، فلا يصحّ ما ذكرته. وإنما أوردنا ما قدّمناه ليبِينَ فساد الطريق التي ظننتَها مسلَّمة؛ لأن المسلَّم من ذلك أن القادر على الشيء قادر على ما يضادّه بنفسه لا بواسطة.

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٩٦ من هذا الجزء.

(٢) التأليف: هو التزاق جوهرين. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٥). ومعنى صار به الجوهران متجاورين. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١). وهو جعل الأشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد، سواء كان لبعض أجزائه نسبة إلى البعض بالتقدم والتأخر أم لا. فعلى هذا يكون التأليف أعمّ من الترتيب. (التعريفات ص ٢٢). وهو ما يقتضي صعوبة التفكّك. (قواعد المرام في علم الكلام ص ٤١).

(٣) الحياة: هي القابلة لما يليق بها بحسب مراتبها في الوجود في كمالاتها. (راحة العقل ص ٨٣). وهي عندنا (الأشاعرة) خلاف القدرة والعلم والإرادة والرّوح. إن الحياة هي الرّوح، وإنها جوهر واحد (بنص الفلاسفة) وهي اعتدال مزاج الطبائع في البدن. هي في معنى القدرة (عبّاد بن سليمان) (راجع أصول الدين للبغدادي ص ٤٣).

[شُبهة القادر على الشيء]

فإن قال: إن القادر على الشيء يجب أن يكون قادرًا على ما ينتفي به، وإلَّا اقتضى ذلك كونه في حكم الملجأ إلى ذلك الفعل والمضطرّ إليه؛ لأنه بعد الإيجاد لا يمكنه الانفكاك منه؛ قيل له: إن الذي ذكرته لو صحَّ لكان إنما يصحّ في الأفعال المباشِرة التي تحلّ في بعض القادر منّا، فكان من حيث لا يمكنه بعد إيجاده أن ينفيه يصير بمنزلة المضطرّ إليه. وأمَّا مَن لا تحلّه أفعاله فهذه الطريقة غير صحيحة فيه. ولذلك لا تصحّ في المتولّد؛ لأن الواحد منّا قد يمكنه إيجاد المتولّد، ثم يتعذَّر عليه نفيه، وقد يَقدر وهو على صفة أن يفعل المتولّد ولا يصحّ أن يفعل ضدّه. وإذا صحَّ ذلك في المتولَّد فبأن يصحّ ذلك فيما يخترعه أولى.

[شُبهة خلو الله تعالى من فعل آخر]

فإن قيل: إنه ـ تعالى ـ إذا أوجد الجواهر فلو لم يُوصَف بالقدرة على ضدّها لم يصحّ أن يخلو منها، ولو جاز ألَّا يصحّ منه الخلو من فعل آخِرًا ليجوزنَّ ذلك أزلًا، قيل له: إنما لم يجز ألَّا يخلو من الفعل فيما لم يزل؛ لأن كون الفعل موجودًا لم يزل يتناقض، وإثبات قديم معه يستحيل، وليس كذلك إذا لم يَخْلُ من فعله فيما بعد.

[شُبهة كونه تعالى أولًا لكل موجود]

فإن قيل: إذا وجب كونه ـ تعالى ـ أولًا لكل موجود وسابقًا له فيجب كونه ـ تعالى ـ آخِرًا للموجودات ومتأخِّرًا عنها؛ قيل له: الذي له وجب كونه أولًا لها ما قدَّمناه من العِلَّة، وليست بموجودة في وجوب تأخّره عنها. فإن قال: أليس قد وصَف(١) ـ تعالى ـ نفسه بأنه الأول والآخر؟ قيل له: هذا رجوع منك إلى السمع، وذلك مما لا نأباه، وإنما أنكرنا ذلك من جهة العقل. فإن قيل: هلَّا قلتم: إن العقل يقتضي أن الفناء لا يصحّ على الجواهر للوجوه التي قدّمتموها؟ قيل له: إنما يقتضي ذلك عدم الدلالة على صحَّة فنائها. فأما أن

---

(١) أي في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿٣﴾﴾ [الحديد: الآية ٣].

يدلّ على أنها لا يصحّ أن تفنى فمُحال؛ لأنّا نجوّز أن يكون لها ضد مقدور كما نجوّز خلافه. فإن قيل: هلّا قلتم بأنه لا يجوز أن يكون لها ضد، لأن من حق الضدَّين أن يتعاقبا غلى غيرهما فيصحّ أن يتنافيا، وذلك لا يصحّ في ضدّ الجواهر لو كان فيجب القطع على أنه لا ضدّ له؛ قيل له: إن تضاد الأشياء مختلف الأحكام. فمنه ما يتضادّ على المحلّ، ومنه ما يتضادّ على الواحد منّا بأن يوجد في بعضه. ومنه ما يتضادّ على الحيّ لا في محلّ كإرادة القديم ـ تعالى ـ وكراهته. فإذا اختلفت أحكامه لم يمتنع أن يكون للجوهر ضد وإن خالف حالُها حال سائر المتضادات. فإن قال: إنها وإن اختلفت أحكامُها فهي متّفقة في أنها لا تتضادّ إلا على غيرها من محلّ أو حيّ، وأنه لولا ذلك الغير لم يصحّ تنافيها فيجب ألَّا يصحّ في الجوهر أن يكون له ضدّ إذا كان هذا الحكم لا يصحّ فيه؛ قيل له: إنه لا يمتنع أن يضادّ الشيء غيره بأن يوجدا جميعًا لا في محلّ فمتى حصل لأحدهما مجرد الوجود من غير تعلّق بالغير تنافي ما حاله كحاله في الوجود، فإذا لم يتعدّ ذلك وجب التوقّف فيه على الدلالة.

[شُــبهة]

فإن قيل: هَلَّا قلتم: إن العقل يدلّ على أن لا ضدّ للجوهر؛ لأنه لو كان له ضدّ لوجب أن يكون لنا طريق إلى إثباته كسائر الأجناس، فلمّا لم يثبت ذلك وجب القضاء بأن لا ضدّ له أصلًا. أوَ لستم توصَّلتم بمثل هذه الطريقة إلى أنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يكون عالِمًا بعلم؛ لأنه لو كان[1] يجب أن يكون في العقلِ طريق إلى إثباته، أوَ لستم تتوصلون بمثله إلى إبطال أصول مَن ادّعى في الجسم معاني غيره، أوَلستم تتوصلون بمثله إلى إبطال القول بالمائية[2]؟ قيل له: إن كل معنى لو كان ثابتًا لتغيَّرت به أحوال المحلّ أو الجملة فيجب نفيه إذا لم يثبت التغيّر؛ لأنّا لو لم نقل بنفيه لأدَّى إلى الجهالات، وليس كذلك ضدّ الجوهر؛ لأنه لو كان لم يقتضِ تغيّر الوصف على الموصوف، وإذا لم يقتضِ ذلك لم يجب نفيه لفَقْد الدليل العقليّ عليه. وإنما إبطلنا القول بالمائيَّة لأنها لو

(١) أي لو كان عالمًا بعلم، أو كان هنا تامة. فقوله: «يجب» جواب (لو).
(٢) يريد الماهية وهي حقيقة الشيء وحده.

كانت لوجب أن يقتضيها العَقل؛ كما يجب فيما طريق معرفته الإدراك أن يقتضيه الإدراك، وضدّ الجوهر لا يصحّ أن يقتضي في الجوهر حالًا فتصحّ هذه الطريقة فيه، ولا هو ممَّا يجوز أن يوجد مع وجودها فيصحّ اختبار حاله، فلذلك صحَّ التوقّف على السمع في إثباته.

فإن قال: أوَلستم تقولون إن السمع إنما يتوصّل به إلى معرفة أحكام الأشياء دون إثبات ذواتها؟ ومتى قلتم: إنه يوصّل به إلى إثبات الفناء نقضتم هذه الجملة؛ قيل له: إنّا في الحقيقة لا نصل بالسمع إلَّا إلى معرفة حكم الجواهر، وهو أن عدمها وفناءها يصحّ ثم نعتبر من جهة دليل العقل ـ فإذا علمنا أنها لا تصحّ أن تفنى إلَّا لمعنى قضينا به، فلم نرجع في التحقيق في إثبات الضدّ إلا إلى طريقة العقل، ورجعنا في إثبات الحكم للجواهر إلى طريقة السمع، وذلك يُزيل ما يوهِمه من النقض.

فصل يتَّصل بذلك

[أدلة القاضي السمعية على عدم فناء الجوهر]

[١ ـ] فأما الذي يدلّ من السمع على أنه ـ تعالى ـ يُفْني الجوهر فوجوه: منها قوله ـ سبحانه ـ: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحَديد: الآية ٣]، فلا يخلو من أن يريد بقوله: هو الآخر أنه الموجود بعد وجود كل شيء وإن جاز في الموجودات أن توجد في ذلك، أو أن يكون المراد بذلك أن يتأخّر وجوده فلا يوجد غيره معه أبدًا، كما تقدَّم وجوده، فلم يصحّ وجود غيره معه أبدًا. وقد ثبت بالدلالة أن الثواب دائم، وأنه لا ينقطع، وأن المثاب لا بدَّ من أن يبقى أبدًا، فلا يصحّ حمل الآية على هذا الوجه، فلم يبقَ إلا أن المراد به أنه يوجد بعد وجود سائر الموجودات، كما وجد قبل وجودها. وذلك لا يصحّ إلا بأن يفنى الجواهر، على ما قلناه.

[إبطال قول جهم بن صفوان]

وبطل بذلك قول جهم إذ تأوَّل ذلك على أن الثواب ينقطع، وأن المُثاب يفنى لأنّا قد بيَّنَّا أن العقل يمنع من ذلك. ومتى احتملت الآية وجهين وبطل أحدهما بدليل العقل ثبت الوجه الآخَر.

[شُبهة التقدّم والتأخّر]

فإن قيل: أليس التقدّم والتأخّر قد يستعمل في غير صفة الوجود، فهلّا قلتم: إن المراد بالآية أنه الأوّل والآخِر في غير صفة الوجود؟ قيل له إن قولنا: أول وآخِر إذا أطلق لا يعقل منه إلا أنه موجود قبل وجود غيره أو بعد وجود غيره. وإنما يعقل منه غير ذلك إذا قُيِّد؛ كما أن قولنا: فوق وتحت إنما يفيد الأماكن، ومتى قُيِّد صحَّ أن يُستفاد به غيره؛ كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِى عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾ [يُوسُف: الآية ٧٦].

وبعد، فإنه لا خلاف بين أهل التفسير أن المراد بذلك هو الوجود دون غيره، فلا وجه لما سأل عنه.

[شُبهة الحمل على المجاز للآية]

فإن قيل: هلّا حملتم قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾ [الحَديد: الآية ٣] على المجاز؛ كما حملتم قوله: (هو الظاهر والباطن) على المجاز؟

[قاعدة القاضي في المجاز]

قيل له: إنما صحَّ حمل كلامه ـ سبحانه ـ على المجاز(١) متى لم يكن له في الحقيقة مَسَاغ. فأمّا إذا صحَّ حمله على الحقيقة فحمله على المجاز بلا دليل لا يصحّ. وإنما قلنا: إن قوله: (هو الباطن) مجاز؛ لأنَ حقيقته لا تصحّ إلّا في الأجسام، فحملناه على أن المراد به العلم بالأمور الباطنة. وكذلك حملنا قوله: (هو الظاهر) على أن المراد به: هو القاهر المستعلِي، وذلك حقيقة في الظهور والغَلَبَة. ولا يجب في الألفاظ متى اقتضى الدليل حملَ بعضها على المجاز باقيها عليه، من غير ضرورة تقود إليه.

[٢ ـ] ومنها قوله: ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٢٦] حقيقة الفناء هو العَدَم، فإذا جعل ذلك وصفًا لمَن عليها اقتضى الظاهر بأنّ مَن عليها يفنى ويُعدَم. فإن قال: ما أنكرتم أن المراد به الموت دون الفناء؛ لأن أهل

(١) المجاز: هو كل كلام أريد به غير ما وُضِع له في الأصل على جهة التبع للأصل. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٨؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٣١).

اللغة قد يقولون فيمن مات: إنه فنِي وهلك، بل لا يعقلون للفناء في الحقيقة سواه؟ قيل له: إنهم قد عقلوا فَنَاء الأعراض وإن لم يعقلوا فناء الجواهر. ومتى صحَّ تصوّرهم لذلك وجب حمل كلامهم عليه دون المجاز، فلا يجوز حمل الكلام على الموت؛ لأن ذلك فناء الحياة لا فناؤهم، والكتاب قد نطق بأنهم يفنَون، لا حياتهم تفنى.

[شُبهة التخصيص]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن حمله على هذا الوجه أولى؛ لأنه خصَّ ـ سبحانه ـ مَن عليها دون سائر الأجسام فيجب حمله على الموت الذي يصحّ فيمن عليها ويختصّ؛ دون الفناء الذي يعمّ الأجسام، وإلَّا أدَّى إلى ألَّا يكون لهذا التخصيص فائدة؟ قيل له: هذا يُوجِب ألَّا يكون لتخصيص مَن عليها بالموت فائدة؛ لأن البهائم قد تموت ولا تدخل في هذ الكلام؛ لأن لفظة مَن لا تتناول إلا العقلاء، ومتى قلت: إنها متناوِلة للبهائم وتركت الظاهر صحَّ لنا أن نقول: إنها مُتناولة لجميع الأجسام.

فإن قلت: إنه ـ سبحانه ـ وإن أراد الموت الذي يصحّ فيهم وفي غيرهم فلا يمتنع أن يذكرهم لبعض الفوائد؛ قيل لك مثله فيما نذهب نحن إليه، وإنما يجب أن يُتكلَّف فائدة للكلام متى كان الاستدلال به لا يتمّ إلَّا ببيان فائدته. فأمَّا إذا تمَّ دونه لم يجب تكلّف ذلك، وإن كان لا يمتنع أن يكون ـ تعالى ـ إنما خَصَّ العقلاء ليعرِّفهم أن التكليف سينقطع عنهم بالفناء الذي هو باب تبعيد حال الثواب من حال التكليف أدلّ من انقطاع التكليف بعده ليكونوا أقرب إلى أن يفعلوا الطاعة لحُسْنها في العقل لا للمنافع ولا على وجه الإلجاء. وهذه الطريقة تختصّ بالمُكَلَّف دون غيره.

وقد سقط بما قدَّمناه قول مَن يقول: إذا حملتموه على الفناء لم يكن له تعلّق بالجملة العاقلة؛ لأن الفناء يختصّ كل جزء. ومتى حملناه على الموت اختصَّ بذلك. ويسقط أيضًا قول مَن يقول: إذا حملناه على الموت أدَّى إلى توفية العموم حقَّه. ومتى حملتموه على الفناء اقتضى خلافَه؛ لأنه يقول: بأن كل عاقل يفنى وإن حكمنا بفناء غيرهم معهم. ومما يحقِّق ما قلناه قوله ـ سبحانه ـ عاطِفًا على ذلك: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرَّحمٰن: الآية ٢٧] فإذا كان

المراد بذلك أنه ـ تعالى ـ يبقى موجودًا ـ لأن إطلاق لفظة البقاء تفيد ذلك ـ فيجب أن يكون المراد بما تقدَّم الفناء المضادّ للبقاء دون غيره.

[٣ ـ] ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨]، فلا يخلو من أن يُراد بالهلاك الفناء على ما نقول، أو المراد به الموت والتغيير بالذُّبول وغيره. وقد علمنا أن حمله على خلاف الفناء يقتضي التخصيص؛ لأن الموت والذبول لا يصحَّان إلَّا لبعض الأشياء دون بعض، ومتى حملناه على الفناء أدَّى إلى إعطاء العموم حَقَّه، فيجب حمله عليه، هذا مع تسليم أن الهلاك يحمِل هذه الأمور. فأمَّا إذا ثبت أو ظاهره يفيد الفناء صحَّ التعلّق به من غير ذِكر ما أوردناه من التقسيم.

وممَّا يدلُّ على أن المراد به الفناء قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القَصَص: الآية ٨٨] على جهة الاستثناء. وقد علمنا أن المراد فيه سبحانه أنه لا يفنى، فيجب أن يكون المراد به تقدُّم إثبات الفناء فإن قيل: أليس في الاستثناء ما لا يصحّ أن يفنى وهو ما قد تقضَّى من مقدورات العباد، وما لا يبقى من مقدوراته ـ تعالى ـ وما لم يوجِده الله ـ تعالى ـ أصلًا من مقدوراته، فكيف يصحُّ قولك: إن حمله على الفناء أعطى العموم حقَّه؟

[التخصيص في التأويل]

قيل له: إذا كان أحد التأويلين يقتضي من التخصيص أقلَّ مما يقتضيه التأويل الآخر صار أولى، فصار بأن يكون قد وفَّى حق العموم فيه أولى؛ لأن العموم قد يُوفَّى حقَّه بألَّا يخصّ منه شيء، وقد يوفَّى حقّه بأن يبقى من جملته ما يمكن أن يبقى فيه.

[اعتماد شيوخ القاضي على الإجماع]

وقد اعتمد شيوخنا في ذلك أيضًا على الإجماع[١] وأنه لا خلاف أنه ـ تعالى ـ يُفني العالم ثم يُعيده. وقد حُكِي عن بعض العلماء، في هذا الباب

(١) الإجماع: من أجْمَعَ يُجْمع، ولغة له عدة معانٍ منها: الجمع كقولهم أجمع المتفرق إذ جمعه، ومنها الاتفاق، ومنها العزم وغيرها. واصطلاحًا: هو اتفاق كل المسلمين على الفتوى؛ والتعريف محل بحث بينهم، وكذا حجّيّته. (القاموس الفقهي ص ١٠).

الخلافُ، وهذا لو صحَّ لم يعترض ما ذكرناه؛ لأن الحال في ذلك في الصحابة والتابعين ومَن بعدهم أظهر من أن يصحّ أن يُدَّعى فيه الخلاف؛ لأن الإجماع على ذلك من الأمور العامَّة الفاشية الظاهرة. وإنما يمكن أن يتأوَّل إجماعهم على أن المراد به الموت دون الفناء، وهذا لا يسوِّغ في الإجماع؛ كما لا يسوِّغ في إطلاق الكتاب.

فصل في أنَّ فناء الجواهر لا يصحّ إلاَّ بضد

قد ثبت أن الباقي[1] لا ينتفِي مع جواز الوجود عليه إلَّا بضدّ، أو ببُطلان ما يَحتاج إليه في الوجود أو البقاء[2]؛ لأنه متى لم يحدث ما ذكرناه لم يكن بأن ينتفي أولى منه بأن يبقى، ويستمرّ له الوجود. فإذا صحَّ ذلك، وثبت في الجواهر أنه يجوز البقاء عليها، وأنه لا حال يُشار إليها إلَّا ويجوز أن تبقى إليه، وثبت أنه لا يُحتاج في وجودها إلى غيرها؛ لأن الشيء إنما يَحتاج في وجوده إلى غيره إذا كان حالّاً فيه، فأمّا على خلاف هذا الوجه فإنه لا يحتاج الشيء إلى غيره، وإن صحَّ حاجة الشيء إلى غيره متى تعلّق الحكم الموجَب عنه بحكم غيره؛ كحاجة الإرادة إلى الاعتقاد. وقد علمنا أن هذه الوجوه مستحيلة على الجواهر؛ لأن الحلول عليها مستحيل، ويستحيل عليها أن توجِب حكمًا لغيرها. فإذا صحَّ ذلك ثبت أن انتفاءها لا يكون إلَّا بضدّ.

[شُبهة الكون]

فإن قيل: إنها تحتاج في وجودها إلى الكون[3] وفي بقائها إلى البقاء. فتنتفي عند انتفاء أحدهما؛ قيل له: قد ثبت بالدليل أن الكون يجوز عليه البقاء

---

(١) الباقي: هو الموجود وقتين متصلين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣). وما يستمر وجوده وقتين فصاعدًا. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

(٢) البقاء: هو الكون في مستأنف الوقت؛ معه غير، أو لا. (التوحيد للماتريدي ص ١٤). هو عرض يحدث في الجوهر في الحالة الثانية من حدوثه. (أصول الدين للبغدادي ص ٤٢). هو استمرار الوجود. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٥٣؛ الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

(٣) الكون: هو الذي يخصّص الذات في جهة دون جهة. (في التوحيد ص ٤١٣). ما يحتاج إلى محل واحد على ضربين: أحدهما لا يخلو منه الجوهر، والآخر يصحّ خلوّه منه، فالأول هو الكون، فإنه لا يصحّ خلوّ الجوهر مع وجوده من الكون على حال. (الرسائل العشر ص ٦٩). الكون: هو الذي يُوجِب تخصيص الكائن بحيِّز وجهة. (الشامل في أصول الدين ١/ ٩٣).

ولا ينتفي عن المحل مع وجوده إلّا بضدّ! لأنه لا يحتاج في وجوده إلى أمر سوى محلّه، فلا يصحّ مع وجود المحلّ أن ينتفي الكون إلّا ويخلفه كون غيره، فكيف يقال: إن المحلّ ينتفي بانتفائه. فأمّا البقاء فقد بيّنّا فيما تقدّم أنه لا دليل يقتضي ثبوته، بل الدلالة قد دلّت على أن الجواهر تبقى ويَستمرّ بها الوجود من غير معنى، فلا يصحّ ما سألتَ عنه.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: لو ثبت أنه يبقى ببقاء لم يصحّ القول بأنه ـ تعالى ـ يفنيه بألّا يفعل البقاء؛ لأن ما لم يوجد من البقاء ليس له بالقديم تعلّق حتى يكون إضافة بقاء الجواهر إليه أولى من إضافته إلى غيره. فإذا صحَّ أنه ـ عزَّ وجلّ ـ هو المُفْنِي لها، فيجب ألّا يُجعَل علَّة فنائها ما لا يصحّ معه إضافة الفناء إليه؛ فكيف يصحّ أن الجوهر ينتفي بألّا يوجَد البقاء. وهل ذلك إلّا القول بأن الموجود الباقي ينتفي بألّا يوجِد الفاعل مقدوره، وإنما صحَّ انتفاء الباقي بأمر يطرأ فينفيه ولِمَ صار في حال يكون الجوهر مُنتَفِيًا، سيما مع ثبوت حاجة البقاء إلى الجوهر في الوجود. وكلّ ذلك يُبطِل هذ القول؟

[شُـبهة]

فإن قال: هلّا قلتم: إن الجوهر ينتفي بأن ينفيه القديم ـ سبحانه ـ من حيث يقدِر على إعدامه من غير إيجاد ضِدّه؟ قيل له: إن قدرة القادر لا تتعلّق بإعدام الشيء، وإنما تتعلّق بإحداثه. وقد دللنا من قبل على أن القادر لا يقدر على الشيء إلّا على طريق الحدوث. وبيّنّا في فصل مفرد أن القدرة على إعدام الشيء لا تصحّ. وأوردنا فيه من الأدلّة ما يُغني عن ذكره الآن. وبيّنّا أن القول بذلك يؤدّي إلى إثبات مقدور لقادرين من حيث يصحّ منّا إعدام فعل الغير، وأن القادر على الشيء على بعض الوجوه يجب كونه قادرًا عليه على سائر الوجوه المتعلّقة بالفاعل، وبيّنّا أنه يؤدّي إلى أن يصحّ أن يفعل الحياة وغيرها مما يصحّ أن يعدمه. وقد تقصّينا القول فيه.

[شُبهة الجوهر ينتفي من غير حدوث حادث]

فإن قال: هلَّا قلتم: إن الجوهر ينتفي من غير حدوث حادث؛ لأنه في نفسه لا يبقى؟ قيل له: إن العلم بأن الواحد منّا هو الذي كان مُريدًا بالأمس ضروريّ. وذلك يقتضي جواز البقاء عليه، وإذا صحَّ في الحيّ أن يبقى وجب مثلُه في غيره، لاتّفاق الكل في الجنس.

[شُبهة أن الجواهر تفنى لأنه تعالى هو الذي يحدِثها]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنها تفنى لأنه تعالى هو الذي يُحدثها حالًا بعد حال[١]، ولا تكون حادثة إلا بقصده إلى إحداثها؟ قيل له: لو كان ما يفعله ـ سبحانه ـ يحدثه حالًا بعد حال ومتى لم يحدثه فني لوجب مثله في أفعالنا، فكان يجب إذا فعلنا التأليف[٢] في الأجسام ولم نحدثه حالًا بعد حال أن يبطل، وألَّا يبقى الجسم مؤتلِفًا ملتصِقًا؛ لأنه لا يمكن أنه ـ سبحانه ـ يفعل التأليف حالًا بعد حال من جهة العادة[٣]؛ لأنه كان يجب ألَّا يستمرّ على وجه واحد. ولا يمكن أن يقال: إن التأليف يولِّد التأليف؛ لأنه لو ولَّده لولَّده في الحال لصحَّة اجتماعهما، فكان ذلك يُوجِب إثبات ما لا نهاية له. وفي علمنا بفساد ذلك أجمع دلالةٌ على أن ما فعلناه من التأليف باقٍ فيه، ولولا أنه يبقى لوجب فيما يفعله القديم ـ تعالى ـ من التأليف في الحَجَر حالًا بعد حال أن يقتضي مَنْعنا مرَّة، وألا يصعب علينا تفريقه مرة فهو تعالى إن أحدثه وقصد إلى ذلك فلا بدَّ من أن يمتنع ذلك علينا، وإن لم يقصد ذلك فيجب أن يسهل تفريقه علينا ولا يصعب، وفي بُطلان ذلك دلالةٌ على أن التأليف يبقى ولا يجب أن يُحدثه المحدِث حالًا بعد حال، وما أوجب ذلك في التأليف يُوجِبه في الجواهر. وقد تقصَّينا ذلك في كتاب ما يبقى وما لا يبقى.

---

(١) الحال: عبارة عن صفة إثباتية (لموجود) غير متَّصفة بالوجود ولا بالعدم. وعرَّفها أبو هاشم، أحد شيوخ القاضي عبد الجبار، بأنها صفة لموجود لا يوصف بالوجود والعدم. (غاية المرام في علم الكلام ص ٢٨؛ كشف المراد ص ١٦).

(٢) راجع الحاشية (٢) ص ٤٢٨ من هذا الجزء.

(٣) العادة: عود الفاعل إلى مثل ما فعله، أو ما يجري مجراه إذا لم يكن ملجأ إلى ذلك. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٧).

فإذا ثبت أن الجواهر لا تنتفي لهذه الأمور لم يبقَ إلا أنه[1] إنما تنتفي بضدّ، وأنه ـ تعالى ـ هو المختصّ بالقدرة على ذلك الضدّ. ولذلك اختصّ بأن صار هو النافي للجواهر والمُفْني لها، وأنه في مضادّة الجوهر ومُنافاته بمنزلة منافاة السواد البياض. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لا يجب ألّا ينافي الشيء غيره ويضادّه إلّا متى تعلَّقا بالشيء الواحد من محلّ أو حيّ، وأنه لا يمتنع أن يضادّ الشيء غيره على خلاف هذا الوجه إذا دلَّ الدليل عليه؛ كما لم يمتنع مضادّة الإرادة للكراهة لا في محلّ، لمّا ثبت ذلك بالدليل.

فصل في أن الضدّ الواحد من ضدّ الجوهر يجب أن ينفي الجواهر أجمع

[الأصل في هذا الفصل]

الأصل في ذلك أن من حقّ ما ينافي غيره أن يساويه في الوجود على الوجه الذي وُجِد عليه في نفي وإثبات. ومتى لم يشتركا في هذا الوصف لم ينافِ أحدهما الآخر وإن كانا يتضادّان في الجنس. يبيِّن ذلك أن السواد في أحد المحلّين لا ينافي البياض في المحلّ الآخر وإن كان صفتهما كصفتهما إذا حصلا في محلّ واحد ونافى أحدهما الآخر. ومتى دان المحلّ واحدًا نافى أحدهما الآخر لأمر زائد على ما هما عليه في الجنس، وهو أنهما قد استويا في الوجود على الوجه الذي وجدا عليه. وكذلك القول فيما يتعلّق بالجملة أو بالحيّ.

فإذا صحَّت هذه الجملة وجبت مفارقة مُنافاة الشيء لغيره لتعلّق الشيء بغيره؛ لأن الاعتقاد والإرادة قد يتعلقان بغيرهما وهو معدوم فضلًا عن أن يكون مساويًا لهما في الوجود، وكذلك العَرَض قد يختصّ بمحلّ دون محلّ وإن لم يكن هناك عِلَّة يَبين بها عَرَض من عَرَض أو محلّ من حيث لم يؤثِّر في محلّه تأثير الضدّ فيما ينافيه.

(١) أي الحال والشأن.

فإذا صحَّت هذه الجملة وثبت أن الفناء يضادّ الجوهر وينافيه، فلا بدَّ من أن يعتبر في منافاته له مساواته له في الوجود مع كونه في جنسه مضادًّا له، وقد علمنا أن الجوهر لا يتعلَّق بغيره، وإنما يحصل موجودًا لا في محلّ، فالفناء إنما ينافيه بأن يحصل موجودًا على هذا الوجه، وصار ليس يُغني مجرّد وجودهما عن تعلّقهما بالغير في أنه معتبر في مُنافاة أحدهما للآخر بمنزلة تعلُّق الضدَّين بالمحلّ إذا تضادّا عليه. فلولا أن الأمر كذلك لم يصحّ أن يضادّ الجوهر أصلًا؛ لأنه لا بدَّ على ما قدّمناه من أن نعتبر في مضادّته له حُكمًا زائدًا على الجنس والوجود، فلو لم نعتبر ما ذكرناه لم يُنافه أصلًا، وصار نفي تعلّقهما بالغير في أنه حكم زائد يعتبر به مضادتهما بمنزلة الحكم الجاري مَجرى الإثبات المعتبر في سائر المتضادّات.

فإذا صَحَّ ذلك وثبت أن الشيء متى وُجِد على الوجه الذي يضادّ غيره كان حُكمه مع بعض ما يضادّه في الجنس والوجه الذي ذكرناه حكمَه مع سائر ما يضادّه، وجب أن ينافي الكلّ. يدلّ على ذلك أن السواد الواحد إذا طرأ على محلّ فيه أجزاء من البياض فيجب أن ينفيها كلها؛ لما ذكرناه من العلّة. فيجب متى وُجِد الواحد من ضدّ الجوهر ـ وحكمه في جنسه وفي الوجه الذي عليه يضادّ الجوهر وينافيه مع بعض الجواهر حكمه مع سائرها ـ أن ينفي الكلّ على حدٍّ واحد. وقد سقط بما قدَّمناه قول مَن يقول: إنه ينافي البعض دون البعض لا لعلَّة؛ كما يختصّ العَرَض بأحد المحلَّين دون الآخر لا لعلَّة؛ لأنّا قد بيَّنّا أنه لا بدَّ في المُنافاة والمضادّة من اعتبار التنافي في الجنس والاشتراك في حكم زائد على مجرّد الوجود في نفي وإثبات، وسقط بهذا قول مَن يقول: إذا جاز في الإرادة أن تتعلَّق بمراد دون مراد وإن كان حالها معهما على حدٍّ واحد، فهلّا جاز مثلها في منافاة الشيء لغيره؟ لأنّا قد بيَّنّا الفرق بين الأمْرين، ولذلك قد يصحّ أن يزيد أحد السوادين الحالَّين في المحلّ دون السواد الآخر، ولا يجوز في البياض الوارد على ذلك المحلّ أن ينافي أحدهما دون الآخر.

[شُبهة أن الفناء يُنافي المحلّ]

فإن قال: هلَّا قلتم: إن الفناء ينافي المحلّ[١] بأن يحلّه ويختصّ به هذا الاختصاص؟ قيل له: إن تجويز حلوله فيه يقتضي صحَّة وجودهما في حالة واحدة، وفي ذلك نقض القول بأنه يضادّه وينافيه.

[شُبهة التضادّ]

فإن قال: هلَّا قلتم: إنه يضادّه ببقائه لا بوجوده؛ لأنه لا يمتنع أن يكون للبقاء من الحكم ما ليس للوجود؛ ألا ترى أن الحادث يكون مُعادًا دون الباقي والحادث بأن ينفي الباقي أولى من أن ينفي الباقي الحادث؛ قيل له: إن ما يضادّ غيره إنما يضادّه من حيث يستحيل اجتماعهما في الوجود، فمتى جُوِّز ذلك فيهما في بعض الأوقات بطلت المضادّة. ولذلك وجب في كلّ ما لا يتضادّ في أوّل الوقت ألَّا يتضادّ فيما بعده، وفي كلّ ما يتضادّ في حال أن يتضادّ في سائر الأحوال، ولو جوَّزنا خلاف هذا لم نأمَن من أن نؤول بالحموضة إلى أن تنافي البياض في وقت مّا، وإن كانت الآن لا تنافيه في بعض الأوقات، وفي هذا إبطال القول بأن التنافي يرجع إلى ذات الشيء، ويقتضي كونه موقوفًا على علَّة وعلى اختيار محلّه، وبُطلان ذلك يكشف عن فساد ما سأل عنه، وإنما يجوز أن يفارق حال الشيء في حال بقائه لحكمه في حال حدوثه إذا لم يؤدّ ذلك إلى قلب الأجناس أو انتقاض الأدلَّة، فأمَّا إذا أدَّى إلى ذلك فيجب القول بفساد التفرِقة بينهما؛ كما وجب القول بفساد قول مَن يقول: إن السواد في حال بقائه يكون سوادًا دون حال حدوثه. فإن قال: إذا ثبت أنه يضادّ الجوهر وأنه لا يصحّ أن يضادّه لمجرّد الوجود لم يبقَ مع ذلك إلَّا ما قلته؛ قيل له: إذا ثبت بُطلان ما ذهبت إليه بما قدّمناه وجب أن يُعتبر في مضادَّته للجوهر بما قدّمناه ممَّا لا يؤدّي إلى فساد.

وبعد، فإن الذي قاله خروج عن طريقة التضادّ المعقول في الشاهد الذي قلناه؛ لأن الذي ثبت في الشاهد أن الشيء إنما يضادّ غيره بأن يشتركا في

---

(١) المحل: الحجم الذي فيه عرض، أو يصحّ أن يكون فيه. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣).

الحلول في محلّ واحد أو في بعض الجملة، ولم يثبت أن الشيء يضادّ غيره بأن يحلّ فيه؛ لأن ذلك يؤذِن باختلافهما في وجه الوجود لاشتراكهما فيه. فإن صحَّ مع ذلك أن يقول: إنهما يتضادّان على هذه الطريقة، وإن خرجت عن قضيَّة الشاهد ليجوزَنَّ ما قدَّمناه، بل ما ذكرناه أولى بالجواز؛ لأنّا سلبنا عن الجوهر والفناء التعلّق بالمحلّ ولم نثبت فيهما اختلافًا في الوجود، بل أثبتناهما في باب الوجود على حكم واحد، وإن رجعنا في ذلك الحكم إلى الوجود المجرّد وبقي التعلّق بالغير، وهذا القائل قد أثبت أحدهما مخالفًا في الحكم الزائد على الوجود لصاحبه، فلو أراد أن يجعل هذه الطريقة مانِعة من التضادّ والتنافي لكان أقرب فيما قاله.

[شُبهة أن الفناء ينافي بعض الجواهر]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الفناء ينافي بعض الجواهر دون بعض لأنه يرجع إلى جنسه؛ قيل له: إنه لا يعدو وجهًا من وجوه: إما أن يكون مختلِفًا أو متضادًّا أو متماثلًا، وقد صحَّ في الأشياء المختلفة أنها لا تتضادّ حينًا واحدًا، فلم يبقَ إلا القول بأنها أمثال أو أضداد، وأيّهما كان فلا بدَّ من أن يكون الواحد منها يضادّ جميع أجزاء الجواهر في جنسه؛ كما أن عدا البياضَ من الألوان إذا كان متضادًّا أو متماثلًا فلا بدَّ من أن يكون الواحد منه ينافي كلّ أجزاء البياض إذا وجد على الحدّ الذي ينافيه.

[شُبهة المحاذاة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه ينافي الجوهر بأن يوجد في المحاذاة[1] التي يوجد الجوهر فيها فيتضادّان لتعلّقهما بالمُحاذاة؛ كما يضادّ السواد البياض لتعلّقهما بالمحلّ الواحد، قيل له: إن المحاذاة ليست بمعنًى يُشار إليها كالمحلّ فيقال بأن أحدهما إذا تعلّق به الآخر فيجب أن ينافيه.

---

(١) المحاذاة: الجهة التي يصحّ أن يشغلها الجوهر. (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٧٣). وما يعبّر بها عن جهة. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢٩).

[شُبهة وجود الفناء على الحدّ الذي يوجد الجوهر عليه]

فإن قال: إن الفناء يوجد على الحدّ الذي يوجد الجوهر عليه وإن لم تكن المحاذاة معنى وذلك معقول فجوّزوا أن يكون سببًا في تضادّهما؛ قيل له: إن الجوهر إنما اختصّ المحاذاة لا لجنسه لأن جنس الكل متّفق وهو في هذا الحكم مفترِق، ولا لوجوده لمساواة العَرَض له في ذلك، فإن يكن مختصًّا بمحاذاة فإنما اختصَّ بها لأمر يرجع إلى الكون الذي أوجب ذلك فيه، وقد علمنا أن إيجاب الكون ذلك في الفناء يستحيل من حيث يحتاج في وجوده إلى محلّ والفناء لا يصحّ أن يكون محلًا؛ لأن ذلك يوجِب فيه كونه جوهرًا، ومن حيث لا يتعلّق الفناء على وجه يقتضي فيه هذا الحكم فإذا استحال في الفَنَاء الاختصاصُ بالمحاذاة لِمَا بيَّنَّاه لم يجز أن يجعل وجهًا لمُنافاة الفناء الجواهر.

وبعد، فلو جوَّزنا فيما يستحيل حلولُ الكون فيه أن يساوي الجوهر في الاختصاص بالمحاذاة لأدَّى ذلك إلى تجويز هذه القضية على القديم سبحانه، ولأوجب ذلك تجويز كونه في جهته دون جهته، وأن يُرَى على حال دون حال وإن لم يكن جوهرًا، وبُطلان ذلك يبيِّن فساد ما سأل عنه، على أن الجواهر الكثيرة يجوز وجودها في محاذاة واحدة على البدل، فلو كان الفناء ينافيه لهذا الوجه فلِمَ جاز بأن ينافي بعضها أولى من أن ينافي سائرها. على أن هذا القول يوجِب ألَّا نأمَن أن يكون الذي لأجله يتعذَّر علينا فعل الأجسام أنه ـ تعالى ـ يفعل الفناء في المحاذِيات التي نروم فعل الجواهر فيها، فكيف السبيل لهذا القائل إلى العلم بأن الجسم لا يصحّ أن يفعل الجسم. فإن قال: إن من حق الشيء أن يصحّ أن يضادّ أحدَ الشيئينِ دون الآخر إذا لم يؤدِّ ذلك إلى حصول الموصوف على صفة صفتين ضدَّين، وإنما يمتنع ذلك فيه إذا أدّى إلى حصوله على صفتين ضدَّين؛ ألا ترى أن السواد إنما ينافي البياض على المحلّ الواحد؛ لأنه يؤدّي لو لم ينفِ جمع ما فيه من السواد أن يكون أسود أبيض، وكذلك القول فيما يتنافى على الحيّ. وقد علمنا بأن القول بأن الفناء ينافي جوهرًا دون جوهر لا يقتضي ما قدَّمناه، وإنما يقتضي أن أحد الجوهرين موجود والآخر معدوم فقط، فلا يؤدّي إلَّا إلى أمر صحيح، فيجب جواز ذلك، وأن يفارق

مُنافاة البياض الواحد للأجزاء الكثيرة من السواد في ذلك المحلّ، قيل له: إن المحلّ لا صفة له لوجود السواد فيه، حتى يقال: إنه يستحيل أن يحصل على هاتين الصفتين. ومتى قلنا: إن المحلّ يستحيل كونه أسود أبيض في حال واحدة فالمراد بذلك أن يستحيل وجود السواد والبياض لتضادّهما. وإنما يمكن ما قاله من الاعتبار فيما يتضادُّ على الحيّ لأنه يُوجِب له أحوالًا لا يصحّ أن يعتبر فيها معنى التضادّ، وإذا صحَّ ذلك في السواد والبياض علم أنهما يتضادّان وإن لم يؤدِّ ذلك إلى ما قاله. فجب جواز مثله في الفناء أن يضادّ الجوهر وإن لم يؤدِّ إلى ما قاله وإذا صحَّ ذلك فلا فرق بين القول بأن السواد الواحد ينافي أحد البياضين في المحل دون الآخر، وبين القول بأن الفناء الواحد يضادّ أحد الجوهرين دون الآخر، في أن القول بذلك في الموضعين جميعًا يؤدِّي إلى وجود الشيء مع ضدّه لا إلى شيء سواه، وهذا مُحال. ويبطل بذلك قول مَن قال: إذا كان وجود جوهر مع عدم آخر والقول بأن الفناء يضادّ أحدهما دون الآخر لا يؤدّي إلا إليه فيجب صحته؛ لأن السواد الموجود في المحل الواحد قد يجوز وجود جزء منه مع عدم الآخَر من الأجزاء، وإن لم يَجُز أن يطرأ البياض فينافي أحدهما دون الآخر؛ لأن صحة ذلك في الابتداء لا يُوجِب اجتماع الضدَّين، وصحَّته على طريقة المنافاة تُوجِب ذلك. وما قدّمناه يُسقِط قول مَن يقول: متى لم يصفوه - تعالى - بالقدرة على أن ينفي جسمًا دون جسم فقد عجَّزتموه؛ لأن الواجب فيما هذا حاله أوَّلًا أن ينظر فيه، فإن صحَّ حصوله في نفسه وصف القادر بالقدرة عليه، وإن استحال في نفسه لم يوصف بذلك، ولم يعدّ تعجيزًا؛ كما لا يقتضي القول بأنه - تعالى - لا يصحّ أن يفنى أحد أجزاء السواد عن المحلّ الواحد دون غيره؛ فالتعجيز لما كان الشيء في نفسه مستحيلًا فكذلك ما قدّمناه. فأمّا قول مَن قال: إذا جاز غَيبة جوهر مع حضور آخر وإن لم يتنافَ ذلك وإن رجع ذلك إلى فناء يضادّه فساقط؛ لأن الذي جاز ذلك له في الغَيْبة والحضور هو أن الجوهر في جنسه لا يختص بمحاذاة دون غيرها، فحصوله في بعض المحاذيات دون بعض بحسب العِلل الموجودة فيه، وليس كذلك حال انتفائه؛ لأن ما أوجب انتفاء بعضه قد حصل حكمه مع سائره حكمه مع ذلك البعض، فيجب أن ينافي الكل. ولو صحَّ في الكون الواحد أن يتعلق بجميع الجواهر على حدٍّ واحد لوجب كونها أجمع في محاذاة واحدة،

لكن ذلك يستحيل لما فيه من قلب الجنس وغيره من الوجوه. وإذا ثبت من جِهَة العقل ما قدّمناه لم يصحَّ لأحد التعلّق في خلافه بالإجماع لو ثبت إجماع ظاهر ولوجب أن يتأوّل على وَفْق ما اقتضاه العقل، فكيف ولا إجماع في ذلك يمكن بيانه؛ لأن الذي ظهر عن الأُمَّة أنه ـ تعالى ـ يفني الأجسام ثم يُعيدها، ولم يظهر عنهم أنه على أيِّ وجه يفنى بل لم يوجد عن أحد منهم الكلام في الفناء وأوصافه، وأنه ضدّ مقدور للقديم تعالى، فالتعلّق بالإجماع ـ والحال هذه ـ يُنبىء عن قلّة تحصيل. وإذا صحَّ ذلك بطل التكفير والتشنيع في هذه المسألة؛ لأن مَن سلك هذه الطريقة إنما يتمسَّك بالإجماع ظنًّا منه بأن ذلك يصحّ له، فإذا بانَ فساد تعلّقه به للوجه الذي ذكرناه فقد بطل ما قاله أصلًا.

وهذه الجملة كافية في فناء الجواهر، وإنما عدلنا عن الكلام في أحوال الفناء؛ لأنه ليس له بهذا الموضع كبير تعلّق. وما أوردناه من دليل السمع[(١)] يبيِّن أن الفناء لا يبقى فليس لأحد أن يقول: إذا كان الفناء متى وُجِد بقي فكيف يصحّ وصفه ـ تعالى ـ بأنه الآخِر، ولا له أن يقول: إذا كان الجوهر يبقى فكذلك ضدّه؛ لأن بقاء الشيء لا يجب أن يشترك فيه المتضادّات؛ كما لا يجب اشتراكها في الخروج من العدم إلى الوجود؛ لأن البقاء من توابع الوجود كالحدوث، فإذا صحَّ افتراقها في الحدوث فكذلك في توابعه، وإذا صحَّ افتراقها في الحلول في المحالّ المتغايرة فكذلك في البقاء. وإنما أوردنا الكلام في الفناء لأن الإعادة تُبنَى عليه. وقد تكلم الناس في الإعادة كثيرًا وأوردوا فيها شبهًا اقتضى التشاغل بحلّها ليزول اللَّبْس في ذلك، فلمَّا لم يمكن ذلك إلَّا بذكر الفناء ذكرناه، لا لأن الحاجة إليه ماسَّة؛ لأن الجسم إن لم يصحَّ أن يفنى فالتكليف صحيح، كما أنه إذا فني وصحَّت الإعادة فيه فذلك صحيح، ولولا ما أوردوه من الشبه في الإعادة مما يتَّصل به وبالإنسان المُعَاد لقد كان الكلام في شروط التكليف يتمّ وإن لم يذكر الإعادة؛ لأنها كانت لا تخلو من أن تصحّ أو تستحيل. فإن صحَّت كُفِينا الإبانة لصحَّتها أو استحالت وجب القضاء بأنه ـ تعالى ـ لا يُفني الأجسام؛ لأن إفناءه لها كان

---

(١) راجع أدلة القاضي ص ٤٣١ وما بعدها.

يؤدي إلى ألَّا يصحّ أن يفعل ما وجب عليه فيخلّ ذلك بالتكليف وحُسنه وشرائطه، لكنّا تضمنّا في صدر هذا الكتاب أو نُورِد ما يكشف به الكلام ويزول به اللَّبْس في التوحيد والعدل؛ كما نورِد ما لا يتمّ معرفة ذلك إلَّا به. فعلى هذا الوجه يجب أن يجري هذا الباب.

فصل في صحّة الإعادة على الجواهر

[الأصل في هذا الفصل]

الأصل في هذا الباب أن القادر إذا ثبت كونه قادرًا على الشيء من غير تخصيص بوقت فمتى صحَّ وجود المقدور صحَّ منه إعادته؛ كما أن الجسم إذا صحَّ أن يتحرَّك من غير تخصيص بوقت فمتى صحَّ أن يتحرَّك صحَّ من القادر أن يحرِّكه، وكذلك متى صحَّ في الجسم أن يكون عالِمًا صحَّ من القادر أن يجعله كذلك. وقد ثبت في الجواهر أن القديم ـ تعالى ـ قادر عليها من غير تخصيص بوقت، فيجب أن يجوز أن يوجِدها في كل وقت صحَّ أن توجَد.

[شُبهة وجود الجواهر في كل وقت]

فإن قيل: ومن أين أن الجواهر يصحّ وجودها في كل وقت؟ قيل له: قد ثبت جواز البقاء عليها، وأنها يجب أن تكون موجودة بعد الحدوث ما لم يحدث ضدّها، ولا تنتهي إلى حال إلَّا ويجوز أن تبقى إليه؛ كما أن الجسم لا ينتهي إلى حال إلَّا ويجوز أن يتحرَّك.

فإن قال: إني وإن سلَّمتُ أن البقاء يجوز عليها، فلست أُسلِّم أنها تبقى أبدًا، بل لا يمتنع أن ينتهي بها الحال وهي موجودة إلى وقت يجب أن تعدَم فيه؛ قيل له: لو جاز ما ذكرته فيها لم يمتنع في الجواهر أن ينتهي بها الحال وهي موجودة إلى وقت لا يصحّ أن تتحرَّك فيه، وذلك باطل؛ لأن ما اقتضى تحرّكَها في بعض الأوقات يقتضي ذلك في سائرها؛ فكذلك ما اقتضى صحَّة استمرار وجود الجواهر في بعض الأحوال يقتضي ذلك في سائرها؛ لأن العِلَّة في ذلك أن الوجود قد ثبت له من غير تخصيص بوقت، فما لم يحدث الضدّ فيجب صحَّة الوجود فيه؛ على ما ذكرناه.

[شُبهة المعدوم]

فإن قال: أليس المعدوم[١] قد يستحيل وجوده في أوقات، ثم ينتهي به الحال إلى صحَّة الوجود، فهلّا جوَّزتم مثله في الجوهر؟ قيل له: إن خروج الموصوف عن صفة هو عليها لا يجري مجرى استحالة الحكم على الذات بعد صحّته؛ فلذلك صحَّ في المعدومات فيما لم يزل أن يستحيل وجودها؛ لما فيه من قلب جنسها ولم يصحّ مما تقرَّر الوجود له أن يخرج عن الوجود لأنه من باب الإثبات. . . . .[٢].

[ردّ القاضي مقالة النظام]

وقد قال شيخنا أبو إسحٰق: إن الجوهر لو صحَّ فيه أن يجب عدمه في بعض الأحوال لاستمرار الأوقات عليه، وقد ثبت أنه قد أتى عليه من الأوقات ما لا نهاية له لو كان هناك أوقات لوجب أن يستحيل وجوده الآن. وفي بُطلان ذلك دلالة على أنه لا وقت يُشار إليه إلَّا ويجوز أن يبقى إليه.

[شُبهة البقاء والإحداث]

فإن قيل: فإذا ثبت أنه يجوز أن يبقى أبدًا بعد حدوثه فمِن أين أنه يجوز في كل حال وُجِد فيها على سبيل البقاء أنه يجوز وجوده فيها على سبيل الإحداث[٣]؟ قيل له: لأن كونه ـ عزَّ وجلَّ ـ قادرًا على إحداثه غير مختص بوقت؛ كما أن صحَّة وجوده في نفسه غير مختص بوقت. فكما يصحّ وجوده في كل حال فيجب أن يصحّ حدوثه من جهة القديم ـ تعالى ـ في كل حال.

[شُبهة كونه تعالى غير مختص بوقت]

فإن قيل: ومن أين أنه ـ سبحانه ـ في كونه قادرًا عليه غيرُ مختص بوقت؟ قيل له: لأن القادر في كونه قادرًا على الشيء إنما يختص بوقت على أحد

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٣٥٢ من هذا الجزء.

(٢) بياض في الأصل.

(٣) الإحداث: هو إخراج الشيء من العدم إلى الوجود. (الإنصاف ص ٢٠٦). عبارة عن جعله (الشيء) موجودًا بعد أن كان معدومًا. (الأربعين في أصول الدين ص ٤٣).

وجهين. إما لأن المقدور في نفسه لا يصحّ وجوده إلّا في وقت واحد، وإما لأن كونه قادرًا يرجع إلى معنى لا يصحّ أن يتعلق إلا بمقدور واحد في وقت واحد في حيِّز واحد. وقد ثبت أن القديم ـ تعالى ـ يَقْدر في كل وقت على ما لا نهاية له، وأن معنى الحصر في مقدوراته لا يصحّ، وثبت أن الجوهر في نفسه يصحّ وجوده الأوقات الكثيرة فيجب ألّا يختصّ في كونه قادرًا على الجوهر بوقت دون وقت.

[شُبهة كونه تعالى قادرًا على الجوهر بوقت]

فإن قيل: هلّا جوّزتم أن يختص في كونه قادرًا على الجوهر بوقت[1] وإن لم يصحّ فيه ما ذكرتموه من الوجهين؟ قيل له: لأن نفس المقدور إذا لم يصحّ أن يختصّ بوقت في الوجود حتى يجري مجرى ما لا يبقى من الأعراض، والقادر لنفسه يقدر على الشيء، فلا يصحّ أن يعتبر في كونه قادرًا ما يوجب فيه الحصر، فيجب ألّا يختص كونه قادرًا على الجوهر بوقت دون وقت لزوال ما يقتضي تخصيصَ الأوقات فيه.

[شُبهة التعلّق بوقت دون وقت]

فإن قيل: إذا صحَّ في القدرة نفسها أن تتعلق بالمقدور في وقت دون وقت وإن كان تعلّقها يرجع إلى ذاتها فهلّا جاز في القادر لنفسه أن يتعلّق بوقت دون وقت وإن كان قادرًا لذاته؟ قيل له: إنما وجب ذلك بالقدرة؛ لأنها لا تتعلّق إلا بمقدور واحد من جنس واحد في وقت واحد، وذلك يُوجِب فيها ألّا تتعلَّق بالمقدور إلا في حال دون حال، والقادر لنفسه يقدر على ما لا نهاية له، فتلك العِلَّة عنه زائلة، فيجب ألّا يتعلَّق كونه قادرًا على الجوهر بوقت دون وقت. يبيِّن ذلك أنّا لو قلنا في القُدَر: إنها تتعلَّق بالمقدور في كل حال، وقد ثبت أن لها في كل حال مقدورًا مخصوصًا لصحَّ أن يفعل بها المقدورَ الأول والمقدور الثاني ثم كذلك أبدًا، فكان ذلك يؤدي إلى أن يصحّ من القادر بالقدرة الواحدة حمل الجسم العظيم. وتعذُّر ذلك يبيِّن صحَّة ما قدّمناه. وليس كذلك حال القادر لنفسه لأنه يقدر على ما لا نهاية له، فمتى ثبت فيه أنه قادر على

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

الجواهر، وثبت أن وجودها في كل وقت يصحّ، وثبت أن الوجه الذي يقتضي تخصيص كونه قادرًا عليها لوقت زائل، ثبت أنه يقدر على إحداثها في كلّ وقت. فإذا صحَّ ذلك وثبت أنه ـ تعالى ـ لو لم يُحدِثها بالأمس لكان في هذا الوقت يصحّ أن يُحدِثها، فيجب وإن أحدَثها بالأمس ثم أفناها أن يجوز أن يُحدِثها؛ لأن تقدّم وجودها في هذا الباب لا يغيِّر حُكمها؛ ألا ترى أن ما لا يبقى لمّا لم يصحّ وجوده إلا في وقت واحد فسواء تقدّم إحداثه أو لم يتقدّم والحال واحدة في استحالة وجوده في غير ذلك الوقت. يبيِّن ذلك أن الذات واحدة والوجود والحدوث فيها لا يختلف في هذا الوقت، فسواء تقدم منه إحداثها أو لم يتقدَّم فيجب أن يصحّ منه ـ تعالى ـ أن يُحدِثها.

[شُبهة إحداث الجوهر في حال دون حال]

فإن قيل: إذا صحَّ كونه قادرًا على الجوهر في حال عدمه ويستحيل وصفه بذلك في حال وجوده فهلَّا جاز أن يقدر على إحداثه في حال دون حال وإن كان معدومًا في الحالين؟ قيل له: إن الجوهر وإن كان موجودًا فقد عرفنا أن إيجاده ـ تعالى ـ له وهو موجود يستحيل، فإذا صحَّ ذلك لم يصحّ أن يوصَف بأنه قادر عليه في حال بقائه، وليس كذلك إذا كان معدومًا في الحالين؛ لأن إيجاده فيهما جميعًا يصحّ، وليس يصحّ فيه من حيث كان قادرًا عليه أن يختصّ بوقت دون وقت، فيجب أن يصحّ منه إحداثه في كل حال. وقد ذكرنا في بعض اللُمَع أن ما له خرج ـ سبحانه ـ من كونه قادرًا على الجوهر في حال وجوده هو حصول الوجود له دون تقضّي وقته، فإذا زال الوجود بالعدم فقد زال ما خرج لأجله من أن يوصف بأنه قادر عليه، فيجب أن يكون حاله في كونه قادرًا عليه ثابتًا كحاله أولًا. فإذا صحَّ في الابتداء أن يُحدِثه لهذه العلّة صحَّ بعد الإفناء أن يُحدِثه لهذا الوجه.

[شُبهة التقضّي]

فإن قال: هلَّا قلتم: إن الذي أخرجه ـ تعالى ـ من أن يوصف بالقدرة عليه هو تقضّي وقته دون وجوده؛ كما قلتم في الواحد منّا: إنه إذا انقضى وقت مقدوره لم يُوصَف بأنه قادر عليه؟ قيل له: قد بيَّنّا أن القدرةَ لا يصحّ أن تتعلّق

إلا بجزء واحد في وقت واحد من جنس واحد، فلو لم نقل بأن تقضّي وقت مقدورها يُخرجها من أن توصف بأن لها قدرة عليه لم يصحّ ما قدّمناه من الأصل. وليس كذلك حاله ـ تعالى ـ لأن الذي يُحيل كونه قادرًا على الشيء ليس إلّا وجود مقدوره، فإذا زال هذا الوجه كان حال المقدور ـ وقد تقدَّم حدوثه ـ كحاله ولمّا يتقدم ذلك، وصحَّة إيجاده له على ما قدّمنا القول فيه. فأمَّا ما لا يبقى لقد بيَّنَّا أنه لأمر يرجع إليه يستحيل وجوده إلَّا في وقت واحد من فعل أيّ فاعل كان، ولا يصحّ أن يحدث إلَّا في ذلك الوقت، وليس كذلك حال الجواهر؛ لأن وجودها في كل وقت على جهة البقاء والإحداث يصحّ؛ على ما قدَّمناه. فإذا أفناها ـ تعالى ـ فيجب أن يصحّ أن يُعيدها؛ كما صحَّ أن يُحدِثها في تلك الحال لو لم يتقدم إحداثه لها، وصارت الذات الواحدة إذًا مقدورة للقديم بمنزلة تحريك الواحد منّا الجسم؛ فكما أن ذلك لمَّا صحَّ في كل حال من الواحد منّا وإن كانت الحركات التي نفعلها متغايرة فيجب أن يصحّ في القديم ـ تعالى ـ إيجاد هذه الذات في كل حال، وإن كان الموجود موجودًا واحدًا. وإذا صحَّت هذه الجملة ثبت أنه ـ تعالى ـ إذا أفنى العالم أنه قادر على إعادة مَن يستحق الثواب، وعالِم بأجزائه، فيصحّ أن يُعيده ويوفِّر عليه الثواب. وكذلك يصحّ أن يُعيد المستحِق للعقاب فيفعلَه به.

فصل في ذكر ما له يكون المُعاد مُعادًا

[اختلاف المتكلِّمين في المسألة]

اختلف المتكلِّمون في ذلك. فمنهم مَن قال: إنه يكون مُعادًا لِعِلَّة لولاها لم يكن كذلك؛ كما أن المتحرِّك إنما يتحرَّك لعلَّة؛ لأنه كما يجوز بدلًا من كونه متحرِّكًا أن يكون ساكنًا، فكذلك يصحّ بدلًا من كونه مُعَادًا أن يكون غير مُعاد، فيجب أن يختصّ بكونه مُعادًا لعلّة. قالوا: وقد يجوز أن يكون الشيء حادثًا مُعَادًا وحادِثًا غير مُعاد. فإذا اشتركا في الحدوث واستبدَّ أحدهما بحكم زائد فيجب أن يكون ذلك لعلّة، كما أن المتحرِّك والساكن لمّا اجتمعا في الوجود واستبدّ كل واحد منهما بحُكم زائد، وجب أن يكون ذلك لعلّة.

[الصحيح عند شيوخ القاضي في المسألة]

والصحيح عند شيوخنا ـ رحمهم الله ـ أن يكون مُعادًا لا لعلّة، لكن لأنه إحداث ثانيًا بعد حدوث أول. فلما أُعيد ثانيًا إلى الوجود الذي كان له وزال وُصف بهذه الصفة لهذه الفائدة وإن لم يكن هناك علّة. ويدلّ على ذلك أنه إذا ثبت في المحدَث أنه يحدث لا لعلّة، فكذلك القول في المُعاد، لأنه لم يحصل فيه إلّا إحداث ذاته في المعنى.

[شُبهة أن المحدَث محدَث لا لعلّة]

فإن قيل: ومن أين أن المحدَث[1] محدَث لا لعلّة[2]؟ قيل له: لأنه لو كان كذلك لعلّة لم يَخْلُ حالها من وجوه ثلاثة: إما أن تكون معدومة أو قديمة أو محدَثة.

ولو كانت معدومة ـ ولَيس لعدمهَا أوّل ـ لوجب ألّا يكون لوجود المحدَث أوَّل، وفي هذا إيجاب قِدَمه، ولأن المعدوم لا يختصّ الحادثَ إلّا كاختصاصه بما لم يحدث، فلِمَ صار بأن يكون عِلّة في حدوث ذلك أولى من أن يكون عِلّة في حدوث غيره؟

ولو كانت العلّة قديمة لوجب أيضًا فيها ما ذكرناه من الوجهين. وليس هذا من قولنا: إن القديم قادر لذاته وإن استحال وجود الفعل فلما لم يزل بسبيل، لأن القادر لا يمتنع كونه قادرًا على ما لا يصحّ أن يوجد إلّا بعد أحوال، لأن المقدور لا يكون مقدورًا من جهة على جهة الإيجاب، وليس كذلك المحدَث لو كان محدَثًا لعلّة قديمة، لأن الموجِب إذا وُجِد فيجب حصول الموجَب لا محالة، سيّما إذا كان ذلك الموجِب عِلّة ولم يكن سببًا، وقد ثبت في العِلَل أن ما منَع من الحكم الموجَب عنها، مَنَع من وجودها،

---

(١) المحدث: ما لم يكن ثم كان. وما لوجوده أول. وهو الموجود عن عدم. وهو الموجود بعد العدم. (الإنصاف للباقلاني ص ٢٦ و٨٤؛ تلخيص المحصّل ص ١٢٢؛ التمهيد ص ٤١؛ رسائل الشريف المرتضى ٣/ ٣٣١).

(٢) العلة: كل أمر ليس بذات، أثَّر أمرًا في حالة؛ نفيًا كان أو إثباتًا (عند مَن لا يثبت المعاني). (الحدود والحقائق للمرتضى ص ١٦٨). هي ما يحتاج الشيء إليه. (تقريب المرام في علم الكلام ١/ ١٣٨؛ كشف المراد ص ٨٣).

فكيف يصحّ في القديم أن يقتضي حدوث الشيء ويكون موجودًا لم يزل، والمحدَث يستحيل وجوده لم يزل.

فإن قيل: جوِّزوا أن يكون القديم مُوجِبًا لحدوثه على طريق إيجاب السبب للمسبَّب قيل له: إن السبب أيضًا من حقّه أن يُوجِب المسبَّب في حالة أو في ثانية إذا ارتفع المنع. فمتى علمنا من حال الشيء أنه يوجد مع ارتفاع الموانع ولا يوجد غيره الأوقات الكثيرة علمنا أنه لا يجوز أن يكون سببًا له.

وإن كانت العِلَّة محدَثة فيجب أن تكون كذلك، أيضًا لعلّة هو حدوث وليست بمحدثة فلا يجب كذلك لعلّة وأن يتّصل بما لا نهاية له، قيل له: إن المحدَث لم يكن محتاجًا إلى علّة، لأنه يسمّى بذلك لا يستحقّ العِلَل، وإنما يحتاج إليها لأنه وجد بعد أن لم يكن، لأن المحدث لهذا يبيِّن في المعنى من غيره، وقد علمنا أن العِلَّة قد شاركته في ذلك، فيجب أن تكون كذلك العِلَّة. وفي هذا قدّمنا ذكره.

ويفارق ذلك ما نقوله: من أن المتحرّك متحرّك لعلَّة، ولا يتصل بما لا يتناهى؛ لأن الحركة لم تشارك المتحرك فيما احتاج له إلى علّة؛ لأنه إنما احتاج إلى علَّة لجواز كونه ساكنًا بدلًا من كونه متحرِّكًا، ولا يصحّ في الحركة أن تكون سكونًا بدلًا من كونها حركة فلذلك لم يكن كذلك لعلَّة.

فإذا بطل جميع ما ذكرناه من الوجوه لم يبقَ في المحدَث إلا أنه محدَث لا لعلَّة. وقد بيَّنَّا من قبل أنه لو كان محدَثًا لعلّة لنقض ذلك تعلّق الأفعال المحدثات بالفاعلين، ولكان الموجِب لوجودها حصول العلَّة دون القادر. فإذا بطل من حيث وجب تعلّق كل المحدَثات بالمحدِث بطل ما قاله. فإن قال: إني أقول في المحدَث: إنه يحدث لعلّة، وأعني بها أنها سبب لحدوثه؛ قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن القديم ـ تعالى ـ قد يفعل بلا سبب، وأن الجسم وكثيرًا من الأعراض يستحيل وجودها عن سبب، وذلك يُبطِل ما ذكرتَه في جميع قولك.

[شُـبهة]

فإن قال: جوّزوا أن يكون الأمر كذلك، قيل له: إنّا نجوّز في كثير من الحوادث أن يكون حادثًا لسبب، وإنما نخالف في عبارة، فلا نجعله علّة

لحدوث المسبَّب، ولا نسمِّيه حدوثًا له وإحداثًا. فإن قال: ما أنكرتم أنه لا محدَث إلّا ويحدث عنه ـ سبحانه ـ بالإرادة وهي موجِبة للمراد، فيجب من هذا الوجه أن يكون محدَثًا لعلَّة، قيل له: قد بيَّنَّا من قبل أن الإرادة غير موجِبة للمراد وأن القادر إنما يفعلها لِمَا له يُفعَل المراد من الدواعي. وذلك يُبطل ما ذكرتم. وقد بيَّنَّا من قبل أنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يُحدث الأشياء بكُنْ، فلا يصحّ أن يقال: إن المحدَث محدَث لعلّة ويُراد به ذلك.

وإذا ثبت ذلك ثبت أنه لا صفة للمُعَاد من جهة المعنى إلا ما للمحدث فيجب ألّا يكون مُعَادًا لعلَّة. فإن قال: إذا صحَّ كونه حادثًا غير مُعاد وحادثًا مُعادًا وجب أن يكون كذلك لعلّة، قيل له: قد بيَّنَّا أن العلة إنما بطلت في الصفات التي تتجدد للموصوف دون الأسماء، وكشفنا ذلك في صدر الكتاب، وقد علمنا أن هذا المُعَاد لو لم يتقدَّم حدوثه لكان حاله كحاله إذا تقدَّم حدوثُه، ثم فني في أنه وإن لم يكن هناك علّة فقد حصلت فائدة تقتضي تجدّد الاسم، لأنه أُعيد إلى الوجود الذي كان له بعد زواله؛ فكما يقال في زيد: إنه عاد إلى خِلْقة إذا حصل عليها بعد زوالها فكذلك القول في المُعاد.

[مقالة أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: إذا صحَّ في المعنى الذي له كان مُعادًا أن يوجد ابتداء فلا يكون إعادة، ويوجد بعد تقدّم الوجود فيكون إعادة فغير مستنكر في نفس المُعاد أن يتغيَّر عليه التسمية لتقدّم الوجود وما بيَّنه شيوخنا في الكتب من أن حدوث ذات الشيء يُغْني عن طلب عِلَّة لها يكون حادثًا ينفع فيه هذا القول.

فصل في أن الإعادة تصحّ على كل عرض باقٍ من مقدوراته تعالى

[اتفاق واختلاف أبي علي وأبي هاشم في المسألة]

لا خلاف بين شَيْخَيْنَا في أن ما يختص ـ تعالى ـ بالقدرة عليه يجوز عليه الإعادة. فأمَّا مقدوراته الباقية التي يُقدر على جنسها فعند أبي عليّ لا يجوز أن تُعاد، وعند أبي هاشم يجوز أن تُعاد. ولا يختلفان في أن ما لا يبقى لا يجوز

أن يُعاد البَتَّة لأنه يختصّ في الوجود بوقت واحد في الوجود لا يصحّ أن يوجد إلَّا في ذلك الوقت؛ لأنه متى تعدَّى في صحَّة وجوده الوقتَ الواحد صحَّ وجوده في سائر الأوقات ما لم يوجد ما يُحيل وجوده. فإذا صحَّ في الصوت أنّ استمرار وجوده لا يصحّ فيجب ألَّا يصحّ أن يوجد إلَّا ويفنى ثانيًا ثم يوجد ثالثًا على هذ الترتيب. وإذا صحَّ ذلك وكانت الإعادة تقتضي صحَّة الوجود ممَّا يختصّ بوقت واحد فيجب ألَّا يجوز أن يُعاد. ولهذا قال شيخنا أبو هاشم: إن القول فيما لا يبقى بأنه يجوز أن يُعاد يردّ الحال فيها إلى أنه يجوز أن يبقى، فإذا بطل ذلك فيه بطل القول بجواز إعادته. وما دللنا عليه من قبل قي صحّة الإعادة على الجواهر يقتضي صحّة الإعادة على ما يبقى من مقدوراته تعالى من الحياة وغيرها، فلا وجه لإعادته؛ لأن الطريقة واحدة. وقد قال شيخنا أبو علي: إن ما يدخل جنسُه تحت مقدور العباد فلو جاز عليه الإعادة إذا كان مقدورًا لله سبحانه لجاز عليه الإعادة إذا كان مقدورًا لنا؛ لأن الجنس الواحد في الوجود وصحَّته وما يتبع الوجود من الكيفيَّات لا يختلف. ولذلك ثبت أن كل جنس يصحّ البقاء عليه من فعل بعض الفاعلين يجو أن يبقى من فعل سائرهم: وقد ثبت فيما هذا حاله من الأحكام ألَّا تختلف باختلاف ذواتهم. وقد ثبت أن القادر منّا يستحيل أن يُعيد ما يبقى من مقدوراته؛ لأنه لو صحَّ أن يُعيده لأدّى إلى أن يجوز أن يفعل بالقدرة في هذا الوقت سائر مقدوراتها المتقدّمة، أو يُعدم سائر مقدوراتها المتأخّرة؛ لأن التقديم والتأخير في المعنى كالإعادة، وتجويز ذلك يؤدّي إلى أن يصحّ من الضعيف حملُ الجبال العظيمة على هذا الحدّ، ويؤدّي إلى أن يختلف حالُ ما يفعله من المقدورات بالقصد؛ فمتى قصد فيها إلى تقديم وإعادة وُجِد من الفعل أكثر مما يوجد إذا لم يقصد هذا الوجه، وبُطلان ذلك بيِّن.

[شُـبهة]

وليس لأحد أن يقول: جوِّزوا أن يُعيد بهذه القدرة في هذا الوقت جزءًا واحدًا فقط، فلا يؤدِّي إلى ما ذكرتموه من الفساد. وذلك لأنه لا يخلو من أن يكون لا يصحّ أن يفعل بالقدرة إلَّا إعادة هذا الجزء فقط، أو يصحّ أن يفعل على جهة الابتداء سواه ولو كان لا يصحّ أن يفعل بها في هذه الحال إلا إعادة

هذا الجزء وجب لو بقي هذا الجزء إلى هذا الوقت ألَّا يصحّ أن يُفعَل بهذه القدرة شيئًا، وذلك مستحيل، فلا بدَّ أن يفعل بها سواه. وإذا صحَّ ذلك فيجب إذا لم يكن بين الجزء المُعاد وبين الجزء المبتدأ تنافٍ أن يصحّ أن يفعلهما بالقدرة، وذلك يُوجِب أن يصحّ أن يفعل بالقدرة الواحدة أكثر من جزء واحد في وقت واحد في محلٍ واحد، وهذا يُوجِب ألَّا يكون بعض العدد بذلك أولى من بعض.

وبعد، فإذا كان تعلُّق القدرة بجميع ما وقع بها من قبل سواءً فلِمَ صار بأن يصحّ أن يُعاد بها في هذا الوقت بعضُ الأجزاء المتقدمة أولى من بعض؟ وهذا يُوجِب فساد القول بأن الذي يُعاد بها جزء واحد فقط. وذلك يؤدّي إلى أن يصحّ بها إعادة كل ما تقدّم من مقدورها على ما تقدّم. وفيه من الفساد وما سبق ذكره. فإذا صحَّ في مقدورنا الباقي أن إعادته لا تصحّ صحّ فيما هو من جنسه من مقدورات الله تعالى؛ على ما سلف القول فيه. ولو جاز أن يُفرق بينهما ـ والجنس واحد ـ لجاز أن يفرّق بين أفعاله وأفعالنا في سائر الأفعال وإن كانت الطريقة واحدة؛ لأنه متى خُولِف بين فعل الفاعلين فيما يرجع إلى جنس الفعل ووجوده لزم عليه صحَّة مخالفة أحدِهما الآخر في سائر أحكام الأفعال مع تساويها في الجهات. وهذا تطرّق من الجهالات ما لا خفاء به.

[مقالة أبي هاشم]

فأمَّا شيخنا أبو هاشم فإنه يقول: إذا ثبت أن العلة التي لها استحالت الإعادة على مقدوراتنا الباقية ما تقدَّم ذكره من اختصاص القدرة بأنها يجب ألَّا تتعلّق في كل وقت إلَّا بمقدور واحد من جنس واحد فيجب أن يكون هذا الحكم مقصورًا عليها. وليس كذلك في حال القديم ـ تعالى ـ؛ لأنه يقدر في كل وقت على ما لا نهاية له، فما أوجب استحالة الإعادة في مقدور العبد فليس بحاصل في مقدوره سبحانه، فيجب أن يصحّ أن يُعيده، وألَّا يفترق الحال بين ما يختصّ هو بالقدرة عليه ـ عزَّ وجلَّ ـ وبين ما يقدر على مثله لأن العلَّة فيهما جميعًا ما تقدَّم ذكره من أن الشيء إذا لم يختصّ في صحَّة الوجود بحال دون حال، ولا القادر عليه في كونه قادرًا يختصّ بوقت فيجب أن يصحّ منه الإعادة. وقد بيَّنَّا أن الذي أوجب خروج القادر منّا من أن يكون قادرًا على الشيء بتقضي

وقته اختصاص القدرة بأنها تتعلّق بجزء واحد وأن القديم ـ سبحانه ـ إذا لم يكن هذا حاله فيجب ألّا يخرج من كونه قادرًا على الشيء إلّا بوجوده فقط إذا كان ذلك الشيء ممّا يصحّ البقاء عليه. وقد بيّنّا أنه لا يجب من حيث لم يختلف حال فعله وفعلنا إذا لم يصحّ البقاء عليه في باب الإعادة ألّا يختلف حال ما يبقى من مقدوراته ـ سبحانه ـ ومقدوراتنا؛ لأن العلّة فيه أن المقدور في نفسه يستحيل أن يوجد إلّا في وقت واحد، وذلك ممّا يرجع إلى نفس الفعل لا إلى حال الفاعل؛ فوجب ألّا يختلف حال الفاعلين، وليس كذلك ما يبقى؛ لأنّا قد بيّنّا أن مالًا لا يجوز إعادته من مقدورنا يختصّ الواحدَ منّا، فلا يمتنع أن يخالف حالُنا فيه حاله ـ تعالى ـ وأن تكون كل مقدوراته الباقية متّفِقة في أن الإعادة تجوز عليها، من حيث ثبت قادرًا لنفسه، وصحّ أنه لا يختصّ في كونه قادرًا على الشيء بوقت دون وقت، والشيء في نفسه يصحّ وجوده في كل حال على طريق البقاء وعلى طريق الإحداث؛ على ما سنُبَيِّنه.

[شُبهة]

وليس له أن يقول: إذا لم يخالف فِعْله تعالى فِعْل العبد في جواز البقاء واستحالته فكذلك في جواز الإعادة واستحالتها؛ لأن الأمر في هذه الأحكام موقوف على الدلالة، وإنما يجب القضاء بتساوي الجنس الواحد فيه إذا كان ذلك الحكم واجبًا فيه لذاته أو لأمر يرجع إلى ذاته، إمّا بشرط أو بغير شرط؛ فيجب اتّفاق الجنس فيه، وليس كذلك حال صحّة البقاء واستحالته؛ لأن ذلك لا يرجع إلى ذات الشيء، فإذا دلّ الدليل على اتّفاق الجنس الواحد فيه قُضي به، وإذا دلَّ الدليل على خلافه حُكم فيه. ولولا قيام الدلالة على أن الكون يجوز عليه البقاء من فعل أيّ فاعل كان لم يجب اتفاق الجنس فيه، وكذلك القول في سائر الأجناس. فإذا صحَّ ذلك وثبت بالدليل التفرقةُ بين الجنس الواحد في جواز الإعادة فالواجب أن يقضي به. على أنه قد صحَّ بالدليل عندنا أن الجنس الواحد من مقدوره سبحانه يجوز في بعضه الإعادة دون بعض؛ لأنه ـ تعالى ـ إذا فعل العِلم متولِّدًا عن النظر وقد ثبت في النظر أن البقاء لا يجوز عليه وفي العلم جواز ذلك، وثبت بالدليل أن ما تولَّد عن شيء مخصوص لا يصحّ أن يوجد على طريق الابتداء ولا متولِّدًا عن سببٍ سواه، فإذا صحَّ ذلك

فالواجب فيما يُحدِثه من العلوم ابتداء أن يصحّ أن يُعيده، وإذا فعل مثله متولّدًا عن النظر ألَّا يصحّ أن يُعيده، من حيث استحال الإعادة على النظر، من حيث لا يجوز البقاء عليه. وكذلك القول في الكون المتولّد عن الاعتماد الذي لا يصحّ أن يبقى. وهذا صحيح يمكن الاعتماد عليه وإن لم يصحّ إيراده على طريقة النقض على أبي عليّ؛ لأنه لا يقول في القديم تعالى: إنه يفعل بأسباب. وقد كشفنا نحن القول في ذلك. فأمّا اتفاق الجنس الواحد إذا وقع على وجه واحد في الحسن والقبيح فالعلّة فيه هي اتّفاقها في الوجه المقتضي الحُسْن أو القُبْح دون اتفاقها في الجنس؛ لأنه لا فصل بين مختلِف الجنس ومتَّفِقه.

[إلزام القاضي المجبّرة]

ولذلك ألزمْنا المجبرة[١] في القبائح[٢] والمحسّنات[٣] هذه الطريقة، ولم نُراعِ فيها اتفاق الجنس واختلافه، من حيث كان المعتبَر بالوجه الذي يحسُن أو يقبُح، وهذا إنما يصحّ التعلّق به لمّا ثبت بالدليل أن اختلاف أحوال الفاعلين لا يؤثّر في هذا الحكم، وأن المُعتَبَر فيه بوجوه الأفعال. وليس كذلك حال جواز الإعادة؛ لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا بدَّ من أن يعتبر فيه حالُ القادر؛ كما لا بدَّ من اعتبار حال المقدور فيه. وإذا وجب اعتبار كِلا الأمرين في صحّتها فمتى حصل أحدهما دون الآخر فالإعادة مستحيلة، وقد بيَّنَّا أن مقدور العبد لا يحصل فيه إلا الحكم الراجع إلى المقدور، دون الحكم الراجع إلى القادر، فيجب ألَّا تصحّ عليه الإعادة.

[صحة قول أبي هاشم في هذا الباب]

وهذه الجملة تكشف عن صحَّة قول أبي هاشم في هذا الباب. وقد بيَّنَّا أن الواجب أن يقال على مذهبه الصحيح: إن كل مقدور لله سبحانه باقٍ لا

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٥ من هذا الجزء.
(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٩١ من هذا الجزء.
(٣) الحَسَن: ما وافق الأمر من الفعل. والقبيح ما وافق النهي من الفعل. (الإنصاف ص ٧٤). يقول القاضي عبد الجبار: الحَسَن هو ما لفاعله أن يفعله ولا يستحقّ عليه ذمًا. (شرح الأصول الخمسة ص ٣٢٦).

يتعلَّق وجوده بوجود سبب لا يبقى فإعادته تصحّ. وما أخلَّ ببعض هذه الشروط فإعادته لا تصحّ؛ لأن المقدور إن كان مقدورًا لغيره فقد بيَّنَّا أن الإعادة لا تصحّ فيه؛ وإن كان مقدورًا لله تعالى والبقاء لا يصحّ عليه فكمثل. وقد دللنا على صحَّة ذلك بما تقدَّم من النظر، وأنه لا يجوز أن يولِّد علمًا إلَّا ويصحّ وجوده على هذا الوجه دون غيره على المذهب الصحيح، وأن وجوده إذا تعلَّق بما لا يبقى فهو تعالى لا يفعله أصلًا مع وجوبه. ولا يصحّ أن يقال: إنه ـ تعالى ـ قبل الإفناء يوفِّره عليه، فلم يبقَ إلا أنه يجب أن يُعيده لأن توفير الثواب عليه إذا لم يتمّ إلا بالإعادة وجبت، من حيث لا يتمّ فِعْل الواجب على جميع الوجوه إلَّا بها.

[شُـــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن المستحِقّ للثواب إذا فني خرج من أن يكون واجبًا أصلًا فلا تجب إعادته؛ كما أن المستحقّ للدّم على غيره إذا مات زال وجول الدّم أصلًا؟ قيل له: إن المعتبَر في باب الواجبات بحال مَن يجب عليه الواجب. فإن صحَّ أن يتوصَّل بفعل مقدّمة إلى فعله وجب أن يفعلها؛ لكي يفعل الواجب. وإن تعذَّر ذلك عليه زال وجوب ذلك الشيء عنه، إلا أن يصيِّره غيره بحيث يمكنه أداء الواجب. وإذا صحَّ ذلك وقدر سبحانه على الإعادة فيجب أن يفعلها؛ لكي يفعل الثواب المستحَقّ عليه. فأمَّا مستحِق الدم إذا مات فإنه لا يتمكن من الأمر الذي إذا حصل صار بحيث يمكنه حقّ الدم، فلذلك خرج من أن يكون واجبًا له، لكنه تعالى إذا صيَّره بحيث يمكنه عاد حقّه في باب الدم؛ لأنه من حقوقه لا من حقوق غيره عليه.

[شُـــبهة]

فإن قيل: ألستم تقولون: إن القديم ـ تعالى ـ لا يفعل ما يستحقّه المُثاب في أحوال موته وعدمه، فإذا جاز خروجه من أن يكون واجبًا في تلك الحال فهلَّا جاز مثله في سائر الأحوال بألَّا يُعيد الكل؟ قيل له: إن الأحوال التي أشرت إليه الثوابُ فيها واجب، وإنما أخَّره ـ تعالى ـ لضرب من المصلحة يَعود على المكلَّف وتأخير الحقوق لهذا المعنى يحسُن في الشاهد؛ لأن وليّ اليتيم لو

علم أن استيفاء حقّ اليتيم معجَّلًا يؤدي إلى هلاكه، كان له أن يؤخّره، فكذلك القول فيما ذكرناه. وإنما يتمّ ما سأل عنه لو قلنا بسقوطه أصلًا. وليس له أن يقول: لو جاز أن يؤخّره ـ تعالى ـ هذه الأوقات مع كونه حقًّا له فهلّا جاز ألّا يُعيده ويُوجِده حالًا بعد حال. وذلك أن الأوقات التي أخَّر الثواب فيها لا بدَّ من أن يكون في تأخيره مصلحة، فلا يجوز أن يُقاس عليها الأوقات التي لا مصلحة في تأخيره؛ لأن ذلك ظلم، والقديم يتعالى منه. وما ذكرناه من حقّ اليتيم يكشف ذلك؛ لأنه قد جاز تأخيره في بعض الأوقات ولم يُوجِب ذلك تأخيره في سائر الأوقات. ونحن نبيِّن الكلام في أن ما لا يفعله ـ تعالى ـ من الثواب في هذه الأوقات فلا بدّ من أن يُوفره، في باب الوعيد إن شاء الله.

[مَن يستحق العَوَض فإعادته غير واجبة]

فأمَّا مَن يستحقّ العوض فإعادته غير واجبة، إلَّا على بعض الوجوه؛ لأنه قد ثبت أن العِوَض منقطع غير دائم، ففارق الثواب من هذا الوجه، وصحَّ فيه أن يُفعَل في أوقات منقطعة. وإذا صحَّ ذلك لم يمتنع فيما يستحقّه الإنسان في حال حياته أن يوفَّر عليه في هذه الأوقات من جهة العقل، ثم يُميته تعالى من غير أن يستحقّ العَوَض؛ لأن العَوَض يُسْتَحَقّ بالموت إذا حصل من غير ألم وغمّ، والقديم ـ تعالى ـ قادر على ذلك؛ فإذا فعله من غير ألَم لم يستحقّ ذلك الحيُّ عليه عِوَضًا.

[شُـــبهة]

فإن قال: إذا كانت الحياة من أعظم النِّعَم فسَلْبها يقتضي العَوَض، وإن لم يقارنه ألم وغمّ؛ لأنه يقطع عن جميع المنافع؛ كما أن وجودها يصحّح جميع المنافع؛ أوَ ليس الواحد منّا متى سُلِب ماله فلا بدَّ من أن يستحق عوضًا، فهلَّا وجب مثلُه في سَلْب الحياة؟ قيل له: إنه ـ تعالى ـ إذا أنعم على الإنسان بالحياة فإنما يُنعِم بذلك عليه إلى مُدَّة، وغير ممتنع تمليك الغير ما ينتفِع به إلى مدَّة، وقد ثبت ذلك عقلًا وشرعًا في العواري وغيرها. فإذا صحَّ ذلك ثم سَلَبه الحياة لم يجب بذلك العوض، كما أن المستردّ للعواري لا يلزمه بذلك بدل. وإذا صحَّ ولم يكن هناك ألم ولا غمّ يستحقّ بهما العوض، فيجب إذا أماته ـ تعالى ـ

على هذا الوجه ألَّا يستحقّ العوض أصلًا، وقد فرَّق عليه ما استحقَّه من قبل، فلا تجب إعادته. فأمَّا مَن أُولِم في حال موته أو قبله فلا بدَّ من توفير العِوَض عليه، إما من جهة القديم تعالى أو على جهة الانتصاف له من الظالم. وقد يمكن أن يوفِّر ذلك عليه من جهة العقل بأن يُعيده حيًا في دار الدنيا، ويوفِّر ذلك عليه ثم يُميته أو يفنيه. فمَنْ هذا حاله فلا يجب أيضًا أن يُعاد من جهة العقل، وإنما يعلم بالسمع أن مَن مات لا يحيا مرة ثانية إلا من حيث يعذَّب في القبر أو يرى مكانه من الجنَّة. فأمَّا أن يُعاد على حَدٍّ يوفِّر عليه العوض فالسمع هو المانع منه. فأمَّا العقل فمجوِّز له على ما ذكرناه في هذا الباب. فمَن هذه حاله أيضًا لا يجب إعادته. وهذه الجملة تبيِّن أن إعادة مستحِقِّ العِوَض من جهة العقل غيل واجب أصلًا، وإنما يجب ذلك إذا لم يختر القديم تعالى توفير العِوَض عليه، فلا بدَّ من أن يُعيده ليوفِّر ذلك عليه فيما بعد. ومتى أعاده فالكلام في أنه إذا انقطع العوض ما الذي يحسُن أن يفعله تعالى من اخترام أو تفضّل سيجيء فيما بعد إن شاء الله.

[مستحقّ العقاب فلا يجب إعادته عقلًا عند القاضي]

فأمَّا مستحِق العقاب فلا يجب إعادته عندنا عقلًا؛ لأن العقاب حقٌّ عليه لا له. وقد ثبت بالدليل أنه يحسُن منه سبحانه إسقاطه والعفو عنه، فيجب أن يجوز ألَّا يُعيده ويختار التفضّل بالعفو. وهذا قولنا في كل مستحقّ العقاب من كافر وفاسق؛ لأن حال الكل سواء في حُسْن العفو عنهم. وسنذكر الدلالة على ذلك من بعد إن شاء الله.

[دلَّ السمع على إعادة مستحق العقاب]

فأمَّا مَن لا يستحق شيئًا من الحقوق فلا شُبهة في أنه تعالى مُخَيَّر في إعادته: إن شاء أعاده وإن شاء لم يُعِده؛ كما أنه كان مُخَيَّرًا في الابتداء في ذلك. هذا هو الثابت في العقل، فأمَّا السمع فقد دلَّ على أنه تعالى سيُعيد المستحِقَّ للعقاب من حيث أخبر بذلك، وأنه يُعيد مَن مات مستحِقًّا للعوض؛ لأنه لا خلاف أن الانتصاف لا يقع إلَّا في الآخرة؛ كما لا تقع المجازاة إلَّا هناك. فأما مَن لا يستحق شيئًا من ذلك فقد ورد الخبر بأنه تعالى يُعيد البعض

في الجنة ليلتذّ به أهلُها، والبعض في النار فيصير عقابًا لهم. ولذلك قال الرسول عليه السلام: الشاة من دوابِّ الجنَّة[1].

[يثبت السمع إعادة الأطفال في الجنة]

وأمَّا الأطفال فقد ثبت بالسمع إعادتهم في الجنَّة؛ حتى قال بعض العلماء: إن الحور العين والوُلدان منهم في الجنة، وإن كان في الناس مَن يخالف في ذلك وفيهم مَن يتوقَّف. ولسنا نقول: إن ما لا تجب إعادته عقلًا تجب بالسمع إعادته، لأن الدلالة والأخبار لا تغيِّر أحوال الأفعال، وإنما نعلم بالسمع أنه تعالى يختار لا محالة الإعادة ويُزيل التجويز في ذلك.

فصل في الوجه الذي يصحّ أن يُعاد عليه الحيّ والوجه الذي لا يصحّ ذلك فيه

اعلم أنه لا بدّ في إعادة الحيّ المخصوص بأجزائه؛ لأن الحيّ هو الجسم المبنيّ بنية مخصوصة، وإنما يُوصَف بأنه حيّ إذا اختصّ لأجل وجود الحياة فيه بصفة مخصوصة يصحّ معها أن تدرِك وتحسّ. فإذا صحَّ ذلك فلا بدَّ من أن تعتبر أجزاؤه في الإعادة، كما لا بدَّ من اعتبارها في البقاء؛ لأنه كما يجب في المُعاد أن يكون زيدًا بعينه، فكذلك يجب فيه إذا بقي مدّة لا بدَّ من أن يكون زيدًا بعينه، فكما لا يصحّ في زيد أن يبقى ويكون هو ذلك الحيّ مع تبدّل أجزائه، فكذلك لا يصحّ أن يُعاد ذلك الحيّ بعينه مع تبدّل الأجزاء.

[دليل القاضي على إعادة الحيّ المخصوص بأجزائه]

ويدلّ على صحَّة ذلك أنه لا بدَّ من أن يعلم الإنسان في هذا اليوم أنه الذي كان مُريدًا من قبل، ويعلم الشيخ أنه الذي كان صغيرًا وشابًّا، وقد ثبت أن معلوم العِلْم يجب أن يكون على ما تناوله، وإلَّا كان جهلًا، فإذا صحَّ ذلك كان المعلوم هو الحيّ لا ما يختصّ به من الصفة، فيجب أن يعتبر عين أجزائه فيقال: إنها التي كانت من قبل، ويقال في المُعَاد: إن أجزاءه التي كانت من قبل.

---

(١) رواه القرطبي في تفسيره (٤/ ٣٥) من حديث ابن عمر عن رسول الله ﷺ.

[شُبهة الصفة]

فإن قيل: إن المعتبر في هذا الباب هو بكون الصفة واحدة دون أجزاء الموصوف، فيجب ألّا يمتنع في حال البقاء وحال الإعادة أن يعلم أنه الذي كان من قبل متى كانت الصفة تلك، وإن تبدّلت الأجزاء.

قيل له: إن العلم بأنه المُريد والحيّ هو علم بأجزائه وإن لم يتناولها على التفصيل؛ كما أن العلم بالمُخاطَب القاصد هو علم به وإن لم يتناوله على التفصيل، ولا يجوز أن يكون عالِمًا بصفته التي يختصّ بها ولا يعلم ذات الموصوف، فيجب لهذه العلّة أن يكون المُريد في حال البقاء وفي حال الإعادة هو الذي كان من قبل.

[شُبهة السمين]

فإن قال: إذا جاز في السمين أن يذهب أجزاء سِمَته ويصير نحيفًا، والنحيف أن يصير سمينًا، ونعلم مع ذلك أنه الذي كان من قبل مع تبدّل بعض أجزائه، فما الذي يمتنع من ذلك، وأن يبدّل كل أجزائه؟

قيل له: لأن العلم بأنه المريد الحيّ هو علم بالجملة الحيَّة المختصَّة بهذه الصفة، وقد علمنا أن هذا العلم لا يتناول تفصيل أجزائه وإنما يتناول الجملة المختصّة بهذه الصفة. فإذا صحَّ ذلك وكان تغيّر حالها في السِّمَن والنحافة لا يُخرِج الجملة من أن تكون جملة، كما لا يخرج عن أن تكون هي التي كانت حيَّة مُريدة في حال الصغر وإن كبِرت. فإذا صحَّ ذلك لم يؤثِّر هذا التغيّر المخصوص في العلم بأنه الذي كان، وليس كذلك لو تبدَّلت أجزاء الجملة، لأنه يؤدّي لو علمنا أنه الذي كان أن يكون العلم جهلًا؛ لأن الأجزاء غير تلك، والصفة التي يختصّ بها ليست تلك الصفة، فكيف نعلم مع ذلك أنه الذي كان. يبيِّن ما قلناه أنّا نعلم تعلّق القدرة بمقدوراتها وأنها وَهي باقية هي التي كانت من قبل، وإن تغيّر بعض أحكامها في التعلّق، لأنها الآن غير متعلقة بما كانت متعلّقة به ولا يجوز قياسًا على ذلك ألّا نعلم أنها هي التي كانت وقد صار كل متعلّقاتها غير المتعلّقات من قبل. يبيِّن ما قلناه أنه لا بدّ من ألّا يختلف حال العلم بزيد في حال بقائه أنه الذي كان، والعِلم بأن زيدًا

غير عمرو. فلو صحَّ أن يُعلَم أنه الذي كان والأجزاء قد تبدّلت ليَجوز أن يعلم في زيد أنه عمرو وإن كانت الأجزاء متغايرة، فلما بطل ذلك في الحيَّين في حالة واحدة، لمَّا تغايرت أجزاؤهما، فكذلك القول لو صارت أجزاء الحيّ الواحد ثانيًا غير أجزائه أوّلًا.

وهذا يُسقط القول بأن المعتبَر في الحيِّ بعينه أن يكون مؤلَّفًا مبنيًّا من قَبيل من الأجزاء، وأن يحلَّه قبيل من الحياة، ولا معتبر بأجزاء مخصوصة ولا بحياة مخصوصة، لأن الذي قدَّمناه قد أبطل هذا القول. فأمّا الحياة فلا يمتنع أن تتغاير ويكون الحيّ واحدًا، فلا يجب أن يعتبر بأجزاء مخصوصة منها، لأنه إذا جاز أن يكون هو الذي كان مُريدًا من قبل ـ والإرادة في هذه الحال غير التي كانت وكذلك العلم ـ فكذلك لا يمتنع أن تكون الحياة غير التي كانت من قبل. وهذه القضية واجبة في كل صفة استحقّها الموصوف لعلة أن تلك العلَّة إذا كان لها أمثال لم يمتنع أن تحصل تلك الصفة له عِلَل متغايرة في الأوقات، كما لا يمتنع اجتماع العِلَل فيه في وقت واحد. وإنما لا يصحّ ذلك في القدرة خاصَّة، لأنه لا مثل لها في الجنس. فلذلك لم يصحّ هذا الوجه فيها.

[شُبهة الأجزاء]

فإن قال: إذا وجب اعتبار عين الأجزاء على ما قدَّمتم، فهلَّا وجب اعتبار أجزاء مخصوصة من الحياة لا يقوم غيرها مقامَها في كون هذا الحيّ بعينه حَيًّا، قيل له: إنما اعتبرنا نفس تلك الأجزاء لأن العلم بأن الحيّ الآن هو الذي كان من قبل، والمعادَ هو المبتدأ يقتضي كون الأجزاء واحدًا، وليس كذلك الصفة التي يعلمه عليها؛ لأن العلم يتعلَّق بالموصوف دونها فلا يجب من حيث تتغاير الحياة ألَّا يكون العلم به في حال بقائه هو العلم بأنه الحيّ في حال وجوده.

[شُبهة التماثل]

فإن قال: إذا صحَّ في الحياة مع تماثلها[1] أن يكون المختصّ بزيد منها يستحيل أن يختصَّ بعمرو فهلَّا يصحّ أن يكون المختصّ بزيد أجزاء مخصوصة

(١) التماثل: هو الاشتراك في الصفات النفسية. (شرح المقاصد ١/١٤٣). هو اشتراك الموجودين في جميع صفات النفس. (الكليّات ص ١١٧).

لا يقوم غيرها مقامها؟ قيل له: قد ثبت في العرض أن المختصّ منه بمحلّ لا يجوز وجوده في محلّ آخر، وإن كان ما يجوز أن يوجد في المحلّ الواحد من جنسه لا يتناهى، فكذلك ما يختصّ بأحد الحَيَّين من الحياة لا يجوز أن يختصّ بالحيّ الآخر. ولا يمنع ذلك من القول بأن المختصّ بالحيّ الواحد لا يكون أجزاء مخصوصة لا يقوم غيرها مقامها.

[شُبهة البقاء]

فإن قيل: أفليس كما يعلم الواحد منّا في زيد في حال بقائه أنه الذي كان من قبل، فكذلك نعلم أن ما هو عليه من كونه حيًّا الآن هو الذي كان. وهذا يُوجِب أن الحياة لم تتبدّل ولا الأجزاء، قيل له: كذلك نقول؛ لأن الحياة لا تبطل بغيرها من الحياة مع تماثلهما واختصاصهما بالجملة الواحدة، فلا يجوز أن يخرج عمّا اختصّ به من الحال في كونه حَيًّا في حال بقائه البتَّة. ولو جاز خروجه عنه بما يماثله من الحياة كان لا يبطل بما سألت عنه، لأنه كما يعلم ذلك فقد يعلم من غيره أنه المُريد الذي كان، والمعتقِد الذي كان مع أن ما يختصّ به في كونه مُريدًا معتقِدًا ليس هو الذي كان عليه من قبل، فكذلك القول في كونه حيًّا. وهذا بمنزلة علمنا بأن المتحرّك هو الذي كان من قبل متحرِّكًا، ولا يؤثِّر في ذلك كون الحركة ثانيًا غير التي كانت أوَّلًا ويستحيل أن نعلم أن المتحرِّك هو الذي كان والجزء نفسه قد تبدّل.

[شُبة الحيّ المُعاد هو الذي كان من قبل]

فإن قال: فيجب على هذا أن تجوِّزوا القول بأن الحيّ المُعاد هو الذي كان مِن قبل، وإن كانت الحياة التي حصلت فيه في حال الإعادة غير التي كانت فيه في الأوَّل.

[مخالفة القاضي لأبي هاشم على ما حكاه عنه أبو عبد الله]

قيل له: كذلك يجب على هذ الأصل، وإن كان مخالفًا لما قاله شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فيما حكاه عنه شيخنا أبو عبد الله ـ رحمه الله ـ أنه قال به آخرًا. فإن قيل: كيف يجوز أن يكون المُعاد هو الذي كان وليس الذي يختصّ به في كونه حيًّا من الصفة هو الذي كان عليها من

قبل؛ قيل له: إن ذلك جائز، وقد دللنا على جوازه. وإذا صحَّ في المُعَاد أن يكون هو الذي كان مختارًا من قبل ومعتقِدًا من قبل وإن كان حاله في كونه مختارًا ومعتقدًا ليس هو الذي كان عليه من قبل، فكذلك القول في كونه حيًا، وإنما الواجب أن يكون الحيّ المبنيّ هو الذي كان من قبل؛ وذلك يتمّ بأن تكون الأجزاء هي التي كانت، وإن كانت الأعراض الحالّة فيه متغايرة. فإذا صحَّ على هذا المذهب أن نقول بأن المُعَاد هو الذي كان مبنِيًا من قبل والبِنْية ثانيًا غير التي كانت أوَّلًا في الذي يمتنع مثلُه في الحياة. فإذا جاز أن يلتذّ ثانيًا بغير العضو الذي التذَّ به أوَّلًا لمَّا كانت الجملة واحدة فكذلك لا يمتنع مثلُه في الحياة، لأنه كما يَحتاج في الالتذاذ إلى الحياة فكذلك يحتاج إلى البِنْية والحواسّ. فإذا لم يؤثّر تغايرهما في أن الحيّ هو الذي كان فكذلك تغاير الحياة.

[شُبهة الاختصاص]

فإن قيل: أفتجوِّزون أن تكون الحياة التي تختصّ بزيد أو شيء منها تختصّ بغيره من الأحياء على وجه؟ قيل له: كما لا يجوز فيما لا يختصّ أحدَ المحلَّين من السواد أن يختصّ بالآخر، فكذلك لا يجوز فيما يحلّ بعضَ أجزاء الحيّ من الحياة أن يحلّ في سائر أجزائه. والذي به يعلم ذلك ما يدلّ على أن ما يختصّ بأحد المحلَّين من العَرَض لا يجوز أن يختصّ بالمحلّ الآخر. ولو جوَّزنا فيما يختصّ بأحد الحيَّين من الحياة أن يحيا به الآخر لوجب إذا حلَّ ذلك في بعض متّصل بهما أن يكون بعضًا لهما جميعًا، وأن تكون القدرة إذا وجدت فيه أن تكون قدرة لهما جميعًا، ويُوجِب ذلك جواز فعل من فاعلين وأن يصحّ من كل واحد منهما أن يبتدىء الفعلَ في ذلك المحلّ، وذلك كالمتنافي. ويجب إذا وجدت تلك الحياة في بعض زيد ألا يكون بأن يكون بعضًا له أولى من أن يكون بعضًا لعمرو وغيره من الأحياء؛ لأنه لا يكون بعضًا له بالاتصال وإنما يكون بوجود الحياة. فإن جاز فيها أن تختصّ بجماعةٍ أحياء فما الذي يمنع أن تكون تلك الحياة حياة لهم كلّهم؟ وذلك يُوجِب أن يدرك الإنسان بعض غيره، وهذا مُحال. فلذلك أوجبنا في القبيل الذي يحيا به زيد من الحياة أنها يستحيل أن تكون حياة

لغيره. وإن لم يتعيَّن أجزاء الحياة التي بها يصير حيًا على وجه لا يجوز أن يقوم غيره مقامه.

[شُبهة التغير]

فإن قال: أفتجوِّزون تغيّر صورة زيد وبنيته على وجه لا يخرج من أن يكون هو الذي كان حيًا؟ قيل له: قد يجوز ذلك. فإن قيل: أفتقولون: إنه قد يتغيَّر على جميع الوجوه ولا يخرج من أن يكون هو ذلك الحيّ؟ قيل له: لا. فإن قال: فما الفرق بين الوجه الذي إذا تغيَّر عليه وتبدَّلت الأجزاء فيه كان هو الحيّ الأول، والوجهِ الذي يخرج من أن يكون هو الحيّ الأول؛ قيل له: إن أقلّ ما يجوز معه في زيد أن يكون حيًا من الأجزاء لا يجوز أن يتبدَّل فيصير حَيًا آخَر على وجه؛ لأنّا قد دللنا على أن المعتَبَر في العلم بكونِ الحيّ حيًا بأجزائه، فلو جاز أن يصير حَيًا آخر لوجب أن يكون العلم بأنه الحيّ الذي كان وأنه غير ذلك الحيّ لا يختلف ولا يتغير حال معلومه، وقد بيَّنَّا فساد ذلك. فإن قيل: فخبِّرونا عن أقل ما يجوز معه أن يكون حيًا هل يجوز أن تتغيَّر بنيته وتوجدَ في تلك الحياة أو غيرها مما يختصّ ذلك الحيّ فيصير حَيًا؛ قيل له: إذا وجب في تلك الأجزاء أن تكون مبنية بنية مخصوصة ليصحّ أن تكون حيَّة فتغيّر البنية يؤثّر في كونها حَيَّة، وإذا بطل كونها حيَّة بتلك الحياة لم يصح أن تكون حيّة وقد تغيَّرت تلك البنية بسائر أجزاء الحياة المختصَّة بهذا الحيّ. فإن قيل: إذا لم يقم غير تلك البنية مقامها فهلّا قلتم في الحياة مثلَه؟ قيل له: لم نقل: إن غير تلك البنية لا يقوم مقامها بل كل تأليف تصير به الجملة مبنيّة على هذا الوجه فإنه يقوم مقام ما فيه من التأليف. وإنما منعْنا من أن يقوم غير هذه الصورة في البِنْية مقام هذه الصورة على ما نعلمه من حال مفارقة الإنسان في بنيته لغيره من الحيوان.

[شُبهة الصورة]

فإن قيل: أليس صورة زيد في البنية قد تكون مثل صورة عمرو ولا يمنع ذلك من إبانة أحدهما على الآخر، وقد تكون صورة مخالفة له ولا يمنع أيضًا من كونه غيرًا له فهلّا جوَّزتم أن يكون هو الذي كان حَيًا من قبل والصورة في

البنية متغيِّرة مرّة وغير متغيِّرة أخرى؟ قيل له: إن الذي سألته في الحيَّين غير ممتنع، ولم نقل بأن الحيّ لا يكون غير الحيّ الآخر إلّا إذا اختلفت صورتهما في البنية، بل متى تغايرت الأجزاء والحياة لم يمتنع كونه غيرًا له. وأمَّا الحيّ الواحد فلا بُدَّ له من صورة في البنية مخصوصة ولا يصحّ أن يتغيَّر في أقل ما يجوز أن يكون حيًّا معه وتبقى الحياة أو يكون هو الحيّ الأول بغير تلك الحياة. ولولا أن الأمر كما قلناه لم يجب بتوسيط الإنسان وقطع بعض أعضائه أن يخرج من كونه حيًّا، كما لا يخرج بقطع يده ورِجله وتغيّر بنيتهما من أن يكون حيًّا. وذلك من أقوى ما يدلّ على أنه لا بدّ من اعتبار صورة في البنية مخصوصة في أقل الأجزاء التي معها يكون حيًّا. فأمَّا الأجزاء الزائدة على قدر ما لا يكون حيًّا إلا معه فقد يجوز أن تتغيَّر وأن تتغيَّر صورته ويقع عليها الزيادة والنقصان ولا يخرج الحيّ من أن يكون هي الحيّ الذي كان. وعلى هذا الوجه يصير الصغير كبيرًا، والهزيل سمينًا، ولا يخرج من أن يكون هو الحيّ الذي كان من قبل.

[شُبهة الذرّة والفيل]

فإن قيل: أفتجوِّزون على هذا الوجه أن تصير الذَّرَّة بمنزلة الفِيل بانضمام الأجزاء الكثيرة إليها، ويكون هو الحيّ الذي كان من قبل؟ قيل له: قد جوَّز ذلك شيوخنا رحمهم الله إذا كانت الزيادات على تدريج في الأوقات وفي خلال أجزائها على وجه لا تنتقض بنيتها وتتباعد؛ ولم يجوِّزوه في الأوقات اليسيرة. وألحقوا حكم الإعادة بحكم البقاء في الأوقات اليسيرة.

[مخالفة القاضي للنظام]

وقد كان شيخنا أبو إسحٰق ـ رحمه الله ـ يقول في باب الإعادة: إنه يجوز أن يُعاد الحيّ في باب الزيادة والنقصان على الحدّ الذي يجوز أن يتوالى عليه كونه في الثاني؛ لأن أوقات الفناء لا مُعتَبَر بها لخروج المُفْنَى من أن يصحّ فيه حلول الأعراض فتصير حال الإعادة متّصلة بحال الفناء، كاتّصال إحدى حالتيه بالأخرى مع استمرار وجوده وبقائه. وهذا يجب أن يُنظَر فيه، فيصحّ أن يُزاد في أجزاء الذَّرَّة من غير تفريق يحصل في أول ما يجوز أن تكون معه حيَّة ومن

غير تغيّر يحصل في مواضع الرُوح والنفْس وما شئت من الأجزاء، يصحّ ذلك في الثاني وعلى طريق التدريج ولا يختلف الحال فيه. ومتى كانت الزيادة في أقل ما يجوز أن تكون معه حيَّة أو على وجه يؤثّر في مواضع النفْس والروح فإنه لا يجوز حصولها لا في الثاني ولا على طريق التدريج، فلا وجه على هذا الترتيب للتفرقة بين الحالتين.

[مخالفة القاضي لشيوخه]

وإنما بنى شيوخنا ذلك على أن كثيرًا من الأجزاء قد يجوز أن يتبدّل، والصورة قد يجوز أن تتغيَّر فأما على ما وضعنا الكلام عليه فإن ذلك لا يصحّ. يبيِّن ذلك أنه لو جاز في أقلّ البنية أن يُزاد فيه أجزاء بأن يفترق وتتخلله لجاز ذلك في جميعه لأن الحاجة إلى البعض في ذلك كالحاجة إلى الكل، ولأدّى ذلك إلى ألَّا يمتنع أن توسط الإنسان بجسم يوجِب بُعْد بعض الأجزاء عن بعض ويكون ذلك الجسم محتمِلًا للحياة لما يختصّ به من اللحميَّة وتوجد فيه الحياة ولا تبطل الحياة التي كانت في المفترِق؛ بل يجب ألَّا تبطل وإن لم يوجد في الجسم المتخلّل على هذا الوجه حياة، وفي فساد ذلك دلالة على صحّة ما ذكرناه وأنه على ما رتّبنا القول فيه لا تختلف الزيادة والنقصان فيه في الوقت الواحد والأوقات الكثيرة في الوجه الذي يجوز ذلك عليه وفي الوجه الذي لا يجوز. وذلك يُغني عمّا حكيناه عن شيخنا أبي إسحٰق ـ رحمه الله ـ وإن كان ما يخصه بُيِّن على الطريقة الأوَّلة وعلى ما ذكرناها بما يكبر الصغير من الأحياء على التدريج حالًا بعد حال بالعادة كما أن الزرع إنما يَنْمى ويزيد على التدريج حالًا بعد حال بالعادة، ولو شاء تعالى أن يُبْلِغه ثانيًا في الكبر المبلغ الذي انتهى إليه آخِرًا لم يمتنع ذلك.

فإذا صحَّت هذه الجملة فيجب أن يعتبر في باب الإعادة أقلّ ما لا يجوز أن يكون حيًّا إلا معه من الأجزاء فلا بدَّ من إعادته، وإلّا لم يكن الحيّ المُعاد هو الذي كان من قبل. فأمَّا ما زاد على ذلك من أجزائه فلا مُعتَبَر بها في باب الإعادة، وإذا جاز ألَّا تُعاد أصلًا ويُعاد غيرها جاز أيضًا أن يختلف الحال فيها فتُعاد على خلاف تلك البِنية أزيد ممَّا كانت عليه من قبل.

ونحن نُورِد ما يُورِدونه في هذا الباب من الأسوِلة فيما بعد[١]؛ نحو قولهم: إذا استحقَّ الذمّ وهو هزيل لم يسمن فيجب أن نكون قد ذممنا ما لم يقع منه معصية، إلى غير ذلك. فإن قال: هلَّا قلتم: إنه يجب إعادة عين التأليف الذي بها كان حيًّا؛ كما يجب إعادة عين الأجزاء على ما قاله شيخكم أبو هاشم رحمه الله أولًا وذكره في كتاب الإنسان وفي غيره من الكتب.

[توضيح القاضي كلام أبي هاشم ومخالفته]

قيل له: إنه ـ رحمه الله ـ عوَّل في ذلك على أن نفس أجزاء أحدهما قد تكون أجزاء للآخر بأن يُزاد في جملته بمثل ذلك التأليف فلا يصحّ أن يعتبر في إعادة زيد بعينه بنفس الأجزاء. ومثل التأليف مع حصولهما جميعًا ويكون الحيّ غيره فيجب أن يُعيد تلك الأجزاء وذلك التأليف بعينه. قال: وقد ثبت أن زيدًا وعمرًا لو بُنيا بنية واحدة لكان أجزاء أحدهما قد يجوز أن تكون من جملة الآخر وتأليفه مثل تأليفه فلو لم يجب إعادة التأليف بعينه لم يكن المُعَادُ بأن يكون زيدًا أولى من أن يكون غيره.

قال: ولو شقَّ الله سبحانه زيدًا وعمرًا بنصفين ووصل نصف هذا بنصف هذا لم يَجُز أن يكون ذلك الحيّ لا زيدًا ولا عمرًا ووجب كونه حَيًّا ثالثًا لمَّا لم يكن التأليف الحاصل فيه ما كان فيهما بعينه.

[مخالفة القاضي لأبي هاشم]

وكل ذلك بعيد لا يصحّ التعلّق به على الطريقة التي قدَّمناها؛ لأنّا لا نُجيز في أقلّ الأجزاء التي يكون زيد حيًّا معها أن يصير من جملة غيره من الأحياء وإنما يجوز ذلك في الأجزاء الزائدة الجارية مجرى السِّمَن وهذا ممَّا لا مَدْخل له في الإعادة أصلًا. وعلى هذا الوجه لا يصحّ أن تكون أجزاء زيد من جملة عمرو البَتَّة ولا أن يصير نصف زيد ونصف عمرو حيًّا آخر على ما ذكره في كلامه. ويجب أن يسقط اعتبار عين ذلك التأليف وأن يعتبر في ذلك بعين الأجزاء، ومثل ذلك التأليف أو ذلك التأليف بعينه، وأن يكون التأليف بمنزلة

---

(١) راجع ص ٤٦٩ وما بعدها وهي معنونة بـ «أسئلة شيوخ القاضي».

الأجزاء الزائدة على طريق السِّمَن في أنه يجوز أن يكون هو المُعاد أو مثله، على ما قدّمنا القول فيه. وقد بيَّنّا أنه لا يجب إعادة تلك الحياة بعينها مع أن الجملة بها صارت في حكم الشيء الواحد لمّا ثبت أن غيره قد يقوم مقامه، والتأليف بأن يجوز ذلك فيه أولى. وإنما يجب أن يعتبر في باب الإعادة بالأمر الذي إذا لم يُعَدْ أثَّر في كون المعاد المثاب هو الذي كان في يوم توفير المستحق عليه. وقد علمنا أن المثاب هو الجملة دون الحياة والبنية فيجب أن يدخل في الإعادة ما هو المُثاب دون غيره وما لا يخرج في الشاهد من أن يكون هو الحيّ مع تغيّر الأحوال عليه. وذلك يصحِّح ما قلته من أن الحيّ إنما يجب أن تُعاد أجزاؤه دون الأعراض التي فيه، سواء كانت مختصَّة بالمحلّ أو الجملة، وأن أمثالها في باب الإعادة يقوم مقامها إذا كانت مختصَّة بتلك الجملة. فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب. فإنّ تأمّل ما أوردناه من الجملة يُسقِط المسائل الصعبة.

[أسئلة شيوخ القاضي][١]

سـؤال

[إن الإنسان الحيّ مركَّب من طبائع أربعة]

قالوا: إن الإنسان الحيّ مركَّب من طبائع أربعة[٢]. فإذا مات وفني فلا بدَّ من أن يرجع كل واحد منها إلى أصله، فترجع الأجزاء المائيَّة إلى الماء، والهوائيَّة إلى الهواء، والأرضيَّة إلى الأرض، والناريَّة إلى النار، وذلك يُحيل أن تعود أبدًا حيًا.

قيل له: إنّا قد دللنا على بُطلان القول بالطبائع، وأنه تعالى هو الذي يجعل الإنسان حيًا مركَّبًا على ما هو عليه، فيجب إذا أفناه أن يصحّ أن يُعيده كما كان، على ما بيَّنّاه من قبل. ولو صحَّ ما قالوه في تركيب الحيّ من طبائع أربعة لكان لا يمتنع في الثاني أن يعود مركَّبًا كما صار مركَّبًا في الوجه الأول الذي صار مركَّبًا عندهم.

---

(١) اختيارنا لهذا العنوان بسبب ما ذكره القاضي سابقًا «بأنه سيذكر أسئلة شيوخه فيما بعد». راجع ص ٤٦٧.

(٢) الطبائع الأربعة: هي الماء والهواء والنار والتراب.

ســؤال
[الحيّ إذا كان صغيرًا ثم كبر...]

قالوا: خبِّرونا عن الحيّ إذا كان صغيرًا ثم كبِر، وهزيلًا ثم سمِن وهو عاصٍ في الحالين أو مُطيع فيهما لِمَ صار بأن يعيده هزيلًا أولى من أن يُعيده سمينًا. فإن قلتم: إنه يُعاد هزيلًا كان ـ تعالى ـ مانعًا للأجزاء الزائدة من الثواب ما تستحقه. وإن قلتم: يُعيده سمينًا صار مُثِيبًا للأجزاء الزائدة أو معاقِبًا بما لا تستحقّه.

قيل له: قد بيَّنَّا أنه لا معتبر بالزائد في جسمه على سبيل السِّمَن ولا بالزائل عنه على هذا الحدّ، وأن المُعتبَر ما أقل ما يكون معه حَيًّا. يبيِّن ذلك أنّا نعلم الهزيل مستحِقًّا للمدح ثم سمن وحاله في جنس مدحه كما كان. وكذلك القول في الذمّ. فصارت هذه الزيادة في أنها لم تغيِّر حال المدح والذمّ بمنزلتها في أنها لم تؤثِّر في حال علمنا بأنه الذي كان حيًّا، وحلَّت محلّ ما يوجد فيه من الأعراض في أنها لم تؤثِّر في هذا الباب.

فإذا صحّ ذلك كان الواجب في باب الإعادة أقلّ ما يكون معه حيًّا، وما عدا ذلك فالقديم تعالى مُخَيَّر؛ إن شاء أعاد نفس الأجزاء التي اختصّ بها من قبل، وإن شاء ما يقوم مقامها. وعلى هذا الوجه يصحّ ما يُروَى من أنه تعالى يعظِّم أجسام أهل النار، ويُعيدهم عُمْيًا وإن كانوا في الدنيا بُصَراء.

[مقالة أبي علي]

وقد ذكر شيخما أبو علي ـ رحمه الله ـ في آخر «كتاب الإنسان»[1] أنه يُعيد المُثاب والمعاقَب على الوجه الذي مات عليه، وإلا أدَّى إلى أن يكون مُثيبًا لِما لا يستحق الثواب ومُسائِلًا له على خلاف الوجه الذي استحقّ عليه المُساءلة. ولم يذكر ـ رحمه الله ـ: أن ذلك واجب في الإعادة لا يصحّ خلافه، بل الأغلب في كلامه أنه أوجب ذلك من جهة الحكمة، وهذا في نهاية البُعْد.

---

(١) هذا الكتاب مفقود، ولم يصل إلينا.

[مقالة أبي هاشم]

حتى قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ لعلَّه غَلَط من الكاتب، وقد بيَّنَّا فساد ذلك من قبل بما لا وجه لإعادته، وقد بطل بذلك قولهم: خبِّرونا عن الإنسان المُطيع إذا قُطعت يده ثم ارتدّ يجب أن تكون يده في الجنة وهو في النار، وكذلك إذا قُطِعَت يده في حال الردَّة ثم تاب يجب ألّا يصحّ أن تُعاد يده إليه، وأن تكون في النار، وذلك لأنّا قد بيَّنَّا أنه لا مُعتَبَر بهذه الأطراف في باب الإعادة والإثابة؛ كما لا مُعتَبَر بها في باب الحمد والذم؛ لأن المُطيع قد نمدحه ثم تُقع أطرافه ونمدحه كما كنّا نمدحه من قبل. وكذلك القول في العاصي، وليس المُثاب هو اليد حتى يصحّ فيه ما قاله، بل المُثاب الجملة الحيّة. وذلك ممَّا يُسقِط تعلّقهم في هذا الباب بأمثال هذا السؤال.

سـؤال
[إعادة الحيّ]

قال: خبِّرونا: لو أنه ـ تعالى ـ أراد أن يُعيد الحيّ على قولكم، ويزيد فيه الأجزاء الكثيرة أكان يصحّ؟ فإن صحَّ فيجب أن يكون الثواب واصلاً إلى الأجزاء التي لم تستحق ذلك؛ قيل له: قد بيَّنَّا من قبل ما يجوز أن يُزاد عند الإعادة من الأجزاء على ما كان من قبل، وما لا يجوز، وكشفنا القول في ذلك، وبيَّنَّا أنه يجوز أن يُزاد فيه على جهة الزيادة في الأطراف والآلات ما شاء تعالى، ويجوز أن يزيد ـ تعالى ـ على جهة السِّمَن في بنيته ما لا يؤثِّر في أقل البنية التي لا يكون حيًّا إلا معها أو في مجاري نَفْسه. فأما قوله: إنه يُوجِب وصول الثواب إلى ما لا يستحقه فقد بيَّنَّا أن المُثاب هو الحيّ دون غيره، وأنه لا مُعتَبَر بالأجزاء الزائدة. فلا وجه لإعادته.

سُـؤال
[ما يجب أن يُعاد]

قالوا: خبِّرونا عمَّن يجب أن يُعاد لأنه يستحق الثواب أو العقاب أو العِوَض أيجوز أن يصير غِذاء لحيٍّ آخر؟ فإن جوَّزتم ذلك فجوِّزوا أن يصير بعض المُثابين غِذاء لبعض آخر، وهذا يُوجِب عليكم أحد أمرين: إمَّا ألَّا يصحّ

إعادة بعض مَن يَستحِق الثواب، أو القول بإبطال كونه زيادة في جمسه على جهة الغِذاء، مع علمنا بفساد ذلك. أوَلستم ترون الواحد منّا يسمَن على لحم الحيوان، وقد تجدون الحيّ إذا مات وطال مكثه يتولَّد من جسمه الدِيدان، وكل ذلك يُفسِد قولكم في هذا الباب؟

قيل له: إنّا قد رتبنا الكلام على وجه يقتضي أنه لا يصحّ أن يتغذَّى الحيّ بالحيّ على وجه يصير أقلّ ما يجوز أن يكون أحدهما حيًّا معه في جملة الآخر، وإن كان لا يمتنع أن يصير في أجزاء سِمَنه وتصير فيه الحياة. وقد يجوز أن يصير في أثنائه ولا حياة فيه. وقد بيَّنّا أن هذا القدر هو الذي يجب أن يُعاد، وإذا لم يصحّ في هذا القدر ما سألوا عنه فقد سقط أصل الكلام.

فإن قال: فخبِّرونا: هل يجوز أن يصير أقلّ ما يصير زيد حيًّا معه في جملة عمرو على طريق السِّمَن وتحلّه الحياة التي تختصّ بعمرو؟ فإن جوَّزتم ذلك لزمكم في الجملة أن يحلَّها تارة ما يصير به زيدًا وأخرى ما يصير به من جملة عمرو، وإن صحَّ ذلك فما الذي يمتنع من أن يكون مرَّة زيدًا، ومرة عَمْرًا؟ فإن قلتم: إن ذلك لا يجوز فما المانع منه وقد قلتم إن الزائد في الجسم لا معتبر به في هذا الباب؟

قيل له: أمّا ما قدّمناه فقد دلّ على أن أقلّ ما يصير معه حيًّا لا يجوز أن يكون مرة زيدًا ومرة عمرًا. وقد كشفنا ذلك وبيَّنّا أنه لا بدَّ في أجزاء مخصوصة أن تكون حيًّا مخصوصًا حتى لا يصحّ أن يصير حيًّا غيرها. فأما كون تلك الجملة زيادة في حَيٍّ آخر، فإذا كان لا يؤدي من الفساد ما يؤدي إليه ما قدَّمنا ذكره لم يمتنع أن يجوّز، على نظر فيه. فإذا صحَّت هذه الجملة جاز أن يغتذي المستحقّ للثواب أو للعوض بلحم حيٍّ آخر ليس هذا حاله ويصير زيادة في سمنه، وإذا أعاده القديم ـ تعالى ـ فإن شاء أعاده بهذه الزيادة أو بغيرها فأما إذا اغتذى بلحم مَن يستحق الثواب أو العوض وصار الزائد منه زائدًا في جسمه فكمثل. وإن صار الزائد منه في جسمه أقل ما يجوز أن يكون حيًّا معه فإنه إذا أراد ـ تعالى ـ أن يُعيده لم يَجُز أن يُعيده بهذه الزيادة؛ لأنها يجب أن تَرِد إلى جسم المُثاب الآخر، بل يجب أن يُعاد بزيادة أخرى سواها. وقد بيَّنّا من قبل جواز ذلك. فأما إن اغتذى مستحق الثواب بمستحق العِوَض وصار أقل ما يكون

معه حيًا زيادة في جسمه فقد يجوز أن يُعاد هذا المعوَّض ويوفَّر جسمُه عليه ثم يُعاد زيادة في المثاب.

[جواب شيوخ القاضي]

وما ذكرناه هو جواب الشيوخ رحمهم الله لا ما قلناه أولًا، فإنهم يقولون: إنه يجوز أن يُزاد أقل ما يكون معه حيًا في جسم الحيّ الآخر حتى يكون أقلّ ما معه يكون حيًا، وأنه ـ تعالى ـ لا يفعل ذلك من جهة الحكمة، وإن كان يصحّ في نفسه. وقد بيّنّا أن ذلك ممتنع. وقد قال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ: إن المستحقّ لبعض ما ذكرناه لا يجوز أن يصير غذاءً لحيٍّ آخر البتّة. وإنه يصير كالثُّفْل في جسمه. قال: لأنه ـ تعالى ـ يجب أن يُعيد الحيّ المستحقّ للثواب على آخِر ما مات عليه فإذا وجب إعادة الأجزاء الزائدة لم يصحّ أن تكون جملة لحيّ آخر تجِب إعادته أصلًا. وقد بيّنّا القول في ذلك وهذه المسألة وأمثالها لا يصحّ أن يُطعَن بها على ما ثبت بالدليل، لأن الأمر فيها غير ظاهر، لأنّا لا نعلم أن أجزاء أحد الحيَّين تصير زيادة في جسم الآخر على وجه تحصل فيه حياته، إذا لم يمكن بيان ذلك فكل مَن قال فيه يقول من شيوخنا رحمهم الله فله أن يتأوّله على وجه يستقيم على مذهبه. فهذه جملة كافية في هذا الباب. وقد ذكرنا من قبل أن الواجب أن يُذكَر في هذا الفصل سائر ما يتعلّق بصحّة الثواب وسائر شروطه، لكنّا رأينا تأخيره إلى الكلام في الوعيد ليكون سائر ما يتصل بالثواب والعقاب مجتمِعًا في موضع واحد.

فصل في بيان الصفات التي إذا تكاملت في المكلَّف وجب تكليفه

اعلم أن العاقل لا يخلو من أن يكون بالصفة التي معها يجب تكليفه، أو الصفة التي معها يقبح تكليفه. ولا واسطة لهذين. ولا يصحّ أن يكون على حالٍ يحسُن معها أن يُكلَّف وألّا يُكَلَّف. وهذا بمنزلة ما نقوله في بَعثة الأنبياء أنهم إما أن تجب بَعْثتهم إذا تعلّقت المصلحة بذلك، أو لا يحسن ذلك فيهم أصلًا: ونحن نبيّن من بعدُ الصفات التي معها لا يحسُن تكليفه، وإن كان فيما نذكره الآن دلالةٌ عليه؛ لأنه إذا ثبت مع ما بيّنّاه من المقدمة أن مَن كان ببعض هذه الصفات وجب تكليفه عُلِم أن مَن لم يختصّ بها في قَبيل مَن يقبح تكليفه.

[شُــبهة]

فإن قيل: وما الصفات التي معها يجب أن يُكَلَّف؟

قيل له: متى تكامل فيه ما قدّمناه من الشروط وجب في الحكمة أن يُكَلَّف. وقد بيَّنَّا أن جملته لا تخرج عن أقسام ثلاثة: إما أن يجعله ـ تعالى ـ مُزاح العِلَّة في سائر وجوه التمكين، وأن يجعله ممَّن يشقّ عليه الفعل واجتناب ما نهى عنه، وأن يجعله ممَّن له داعٍ إلى فعل القبيح والامتناع من الواجب. فمتى اختصَّ بهذه الصفات وجب تكليفه.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه وإن اختصَّ بهذه الصفات فإن تكليفه لا يجب ولا يحسُن دون أن يكون عارفًا ببعض اللغات فيصحّ أن يتنبّه عند ورود الخاطِر عليه أو الداعي؟

قيل له: إن ذلك لو وجب اعتباره في التكليف لكان داخلًا فيما قدّمناه؛ لأنه داخل في وجوه التمكين؛ ألا ترى أنه إذا كان لا يصحّ أن يعرف وجوب النظر عليه عند ورود الخاطر إلا معه صار بمنزلة كمال العقل وغيره في أنه قد دخل فيما قدّمناه، فكيف وذلك غير واجب عندنا؛ لأنه لا يمتنع في المكلَّف أن يتنبَّه ابتداء على ما يخاف معه مَن ترك النظر، فيلزمه ذلك ثم يلزمه سائر التكليف ويستغنِي عن ورود الخاطر والداعي. فإن قيل: أليس قد يكون المعلوم من حال المكلَّف أنه لا يتنبَّه من ذي[1] قَبل، وأنه لا بُدَّ في تكليفه من ورود الخاطر عليه؛ أفليس يجب فيمن هذا حاله أن يعرف بعض اللغات ليصحّ كونه مكلَّفًا؟ قيل له: إنما بيَّنَّا فيما تقدم أن ذلك لا يجب أن يُعَدّ فيما لا يتمّ التكليف إلا به؛ لأنه قد يتمّ دونه؛ على ما تقدَّم القول. ولسنا ننكر أن يُحتاج إلى ما سألتَ عنه في بعض المكلّفين إذا كان في المعلوم أن تكليفه لا يتمّ إلا معه.

---

(١) أي ابتداء، يقال: لا أكلّمه من ذي قبل أي فيما استأنف من أمري.

[شُـبهة]

فإن قيل: هلاَّ أدخلتم في جملة الشروط التي معها يجب أن يكلَّف أن يكون عارفًا بالعادات، قيل له: إن كل عادة يجري العلم بها مجرى كمال العقل فقد دخل فيما قدّمناه، وما ليس هذا حاله فلا مُعتَبَر به، كما لا مُعتَبَر بالعلم بالصنائع، وإن كنّا لا نستنكر مع المخالطة أن يكون العلم بكثير من العادات يلحق بالعلوم الظاهرة، فيجب اعتبارها والحال هذه، وإن كان لولا المخالطة لم يجب أن يعتبر به لأن الواحد منّا لو لم يعرف عند عدم المخالطة حال الزجاج والحديد كان لا يخلّ بكمال عقله، وإذا عرفهما مع المخالطة فلو لم يعلم أن أحدهما إذا ضُرِب على الآخر أن الحديد هو الذي يؤثِّر في الزجاج لكان ذلك مُخِلًّا بعقله.

[شُـبهة]

فإن قيل: هلَّا ذكرتم في الشروط كونه عالمًا بالفرق بين ما يُلتذّ به وبين خلافه، لأنه لو لم يكن كذلك لم يَعرف وجوه الرغبة في الطاعة ووجوه الخوف والزجر من المعصية؛ قيل له: قد دخل ذلك فيما قدّمناه من ذِكر الشهوة والنفور، فلا وجه لتجويد ذكره.

[شُـبهة]

فإن قيل: هلَّا عددتم في الشروط حصول الألم من قَبْل ليصحّ أن يفصل بين حال التكليف وغيره ويعرف الدواعيَ والزواجر؟ قيل له: لا يمتنع أن يعرف ذلك من حيث تشقّ عليه الأمور الداخلة في باب المعاوضات فيُغنيه ذلك عن ذكر الآلام، ولذلك يحسُن أن يبتدىء الله تعالى المكلَّف بالتكليف وإن لم يتقدّمه ألَم، بل لا بدَّ من ذلك لأن الألم على أصولنا إنما يحسُن للاعتبار الذي لا يكون إلَّا في حال التكليف، فلا يصحّ أن يتقدّم.

[شُـبهة]

فإن قيل: هلَّا ذكرتم في هذه الشروط كون المكلَّف مُخالِطًا للعقلاء ليصحّ أن يعرف الذمّ والمدح على الأفعال وموقعهما من النفوس فيصحّ عند

ذلك أن يحصل له الخوف عند ورود الخاطر عليه أو دعاء الداعي؟ فإن قلتم بذلك لم يصحّ على ما يذكره شيوخكم رحمهم الله من أنه يجوز أن يكلف تعالى الواحد في أرض فلاة من غير أن يعرف سواها؛ قيل له: إن العلم بالمدح والذمّ واستحقاقهما على الأفعال قد بيَّنَّا أنه من كمال العقل، وليس بموقوف على أن ذلك قد وقع بل لو خالط الناس ولم يقع من أحد معصية لَمَا وقع الذمّ، ولو لم يقع منهم طاعة لَمَا وقع المدح على جهته، ولم يؤثِّر ذلك في كون ما ذكرناه من كمال العقل. وكذلك القول فيه لو خُلِق في أرض فلاة في أنه يحسُن أن يكلّف متى كمل عقله وعلم مكان الحمد والذمّ وإن لم يَعلم فاعلًا لهما.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا عددتم في جملة الشروط أن يكون صحيح الحواسّ؛ لأنه متى لم يكن كذلك لم يصحّ أن يعرف ما به يتكامل العقلُ؛ ولا بدَّ من أن يلحقه نقص يُخرِجه عن هذه الطريقة؟ قيل له: ليس الأمر على ما قدَّرته؛ لأنه قد يعرف الفصل بين أكثر المدركات وغيرها لَمْسًا، وذلك كافٍ فيما معه يكمل العقل؛ لأنه وإن لم يعرف الألوان لم يؤثِّر ذلك في كمال عقله إذا عرف الأجسام وتمكَّن من المعرفة بأحوالها.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن من شرط التكليف أن تتقدَّم له جميع المعارف ليصحّ أن تؤدَّى الأفعال على الحدّ الذي وجب عليه؟ قيل له: قد بيَّنَّا أن التمكين من العلم بمنزلة حصوله في أنه يجب التكليف معه إذا كان قد تقدَّم له كمال العقل. ونحن نبيِّن أن الإنسان متمكِّن من محلّ العلم فيما بعد.

فصل في أن مَن اختصَّ بما ذكرناه من الصفات وجب تكليفه

الذي يدلّ على ما قلناه أنه ـ تعالى ـ لو لم يكلِّف مَن ذكرناه لأدّى ذلك إلى كونه عابثًا أو مُغْرِيًا بالقبيح، فإذا استحال ذلك على الله ـ جلَّ وعزَّ ـ فلا يصحّ بعدهما إلَّا وجوب التكليف وثبت وجوبه. وإنما قلنا ذلك لأنه مع قدرته

على أن يُغْنيه بالحَسَن عن القبيح قد أحوجه إليه بالشهوات التي فعلها فيه، والتخلية، فلو لم يكن في فعل تلك الشهوة غرض لوجب كونه عابثًا بفعلها. فإذا ثبت ذلك وكان لا بدَّ من غرض يكون له في خَلْقها. فإن كان إنما فعلها لا ليكلِّفه فيُلْزِمَه تجنّب المشتهى لمنافع عظيمة فيجب أن يكون إنما فعلها ليقوِّي دواعيه إلى نيل مشتهاها وأن يُغريه بتناوله، وهذا قبيح لأنه إغراء بالقبيح وبَعْث عليه.

[شُبهة الشهوة مخلوقة في البهائم]

فإن قيل: ألستم ترون الشهوة[1] مخلوقة في البهائم وإن لم تكن مكلَّفة ولم يوجب ذلك فيها ما ذكرتم، فهلَّا جوَّزتم في العاقل أن يخلقها فيه ولا يكون مغرِيًا ولا عابِثًا وإن لم يكن مكلِّفًا؟

قيل له: إن معنى الإغراء[2] فيمن لا عقل له لا يصحّ؛ لأنه يجري مجرى البَعْث على الشيء، وذلك لا يكون إلا مع العلم بالعواقب، فلا يصحّ أن يكون مُغرِيًا لها وإن لم يكلِّفها. ولا يجب مع ذلك أن يكون عابثًا بذلك مع قدرته على أن يشهّي إليها الحسن ويُغنيها بذلك عن القبيح لأن ذلك مصلحة في التكليف من حيث علم أنها إذا أقدَمَت على القبيح كان لها منبِّهًا منه، ومتى فعلنا ذلك كُنَّا أقرب إلى الامتناع من القبيح، وهذا المعنى لا يصحّ في المكلَّف؛ لأن شهواته لا يصحّ أن تكون مفعولة على وجه الاعتبار الذي قدَّمناه؛ لأن الكلام على أول المكلَّفين ولم يتقدمه تكليف فلا يصحّ أن يجعل ذلك صلاحًا. وإذا ثبت في أولهم ما ذكرناه وكان حكم جميعهم حكمه، فالواجب صحة ما قدَّمناه في الكل؛ لأنه إنما ثبت أن الشهوة مفعولة على جهة المصلحة متى لم يصحّ غيرها من الوجوه. فأما إذا صحَّ ما قدَّمناه بطل الحكم بذلك فيها وثبت ما قدَّمناه في هذا الباب.

---

(١) راجع الحاشية الأولى صفحة ٩٣ من هذ الجزء.

(٢) راجع الحاشية (٤) صفحة ٢٨٢ من هذا الجزء.

على أنه لو ثبت في شهوة العاقل ما قدَّمناه من المصلحة لم يخرج من أن يكون مُغْرًى بالقبيح وإن لم يجب ذلك في البهيمة؛ لما قدَّمناه؛ لأن الوجه في كونها إغراء بالقبيح لا يختلف بالقصد وبانضمام بعض الوجوه إليه.

[شُــبهة]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه خَلَق فيه الشهوة والنِّفار لا للتكليف لكن ليعوِّضه على ذلك بالمنافع وتكون بمنزلة الآلام في هذا الوجه؟ قيل له: قد بيَّنَّا أن الألم إنما يحسُن فعله للتعويض إذا تقدم التكليف وصار اعتبارًا فيه، فإذا صحَّ ذلك ولم يمكن ذلك فيمن ليس بمكلف أصلًا فالذي ذكرته لا يصحّ.

وبعد، فإن القديم ـ جلَّ وعزَّ ـ قد أعلمه قبح ما شهَّاه إليه، وألزمه الامتناع منه، فيجب إذا حصل فيه غرض أن يكون ذلك الغرض جاريًا مجرى المدح والتعظيم دون غيره. يبيِّن ذلك أنه متى لم يفعل ما وجب عليه فلا بدَّ من عقاب، فلا يجوز أن يرغِّبه في فعل ما يتحرَّز به من العقاب إلَّا وما يستحق به يجري مَجْرى الثواب.

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن الفائدة في خَلْق الشهوة أن يعرف موقع التفضّل والنِّعَم، لأنه لا يحسن من الحكيم الإنعام على مَن لا يعرف موقعه مع تمكّنه من أن يعرِّفه موقعه؟ قيل له: إن ذلك قد يتمّ إذا أغناه بالحَسَن عن القبيح ولم يشَهِّ إليه ما يمنعه من فعله بالعقل، فيجب أن تكون الفائدة في هذه الشهوة المخصوصة مع اقتران العقل المانع من نيل المشتهى ما قدّمناه دون غيره.

[شُبهة الإغراء]

فإن قيل: لو كانت هذه الشهوة تقتضي الإغراء لولا التكليف في العاقل لوجب ذلك فيها وإن ألجأه ـ تعالى ـ إلى ألَّا يفعل القبيح، فإذا لم تقتضِ الإغراء في هذا الوجه فكذلك مع التخلية.

قيل له: إن الوجه في كونها إغراء أن المشتهِي إذا كان مخلًّى بينه وبين المشتهَى ولا مضرَّة عليه في نَيْله دعاه ذلك إلى فعله؛ لما له فيه من النفع الذي

لا يؤدّي إلى مضرَّة، وذلك لا يصحّ مع الإلجاء؛ لأنه قد مُنع من الإقدام على المشتهى، فصار من هذا الوجه كأنه لا داعي إليه؛ ألا ترى أن الواحد منّا قد يدعوه إلى تناول الطعام حاجتُه إليه، فإذا علم أنه مسموم زال ذلك الداعي لما فيه من المضرَّة. وكذلك قد تدعوه الدواعي إلى أن يقتل بعض الجبابرة، فإذا علم أنه لو حاول ذلك مُنع منه زال ذلك الداعي، وصار كأن لم يكن؛ فلا يجب من حيث لم يثبت معنى الإغراء مع الإلجاء ألّا يثبت مع التخلية لولا التكليف.

[شُــبهة]

فإن قيل: فيجب على هذا ألّا يصحّ من القديم ـ تعالى ـ إلّا أن يكلِّف مَن هذا حاله.

قيل له: قد يصحّ في القدرة ألّا يكلِّفه. وإنما قلنا: إنه متى حصل بهذا الوصف فلا بدّ من أن يكلَّف من جهة الحكمة وقد يجوز في الحكمة ألّا يجعله ـ تعالى ـ بهذه الصفات أجمع فلا يجب تكليفه، كما أنه ـ تعالى ـ إذا كَلَّف فلا بدَّ من أن يمكن، وإن كان قد يصحّ ألا يَلزمَه التمكينُ بألّا يفعل التكليف.

[شُــبهة]

فإن قيل: خبِّرونا: لو لم يكلِّفه القديم ـ جلّ وعزّ ـ وقد فعله بهذه الصفة أكان ما فعله قبيحًا أو يكون مُخِلّا بالواجب؟

قيل له: إنه إذا لم يكلِّف ـ والحال ما قلناه ـ فلا بدَّ من أن يكون مُخِلّا بالواجب تعالى الله عن ذلك. فإن قال: فما فعله من الشهوة والعقلِ يَحْسُنان أم يقبحان؟ قيل له: إن كان فَعَلهما لكي يكلِّف العاقل فقد وقف على وجه يحسنان عليه، ويكون ـ تعالى ـ مُخِلّا بالواجب إذا لم يكلّف، تعالى الله عن ذلك. فأمّا إن فعلهما لا لتكليفه فلا بدَّ من أن يكون في حكم المُضِرّ به، ويكون فاعلًا لقبيح، تعالى عن ذلك.

[شُبهة القبح وردّ أبي هاشم عليها]

فإن قال: فالشهوة تكون قبيحة أو العلم بقبح القبيح؟ قيل له: قد علَّق شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ القول في ذلك فقال في موضع: إنهما يقبحان

جميعًا لأن الإضرار به لا يتكامل إلا بهما لأنه ـ تعالى ـ لو خلق فيه الشهوة ولم يعطه العقل لم يكن مُضِرًّا به، ولو أعطاه العقل ولم يجعل فيه الشهوة وضدّها لم يكن مُضِرًّا به، فإذا لم يحصل الضرر إلَّا بهما فيجب أن يقبحا جميعًا.

وقال في القول الثاني: إن الذي يتعلّق به الضرر به الشهوة دون العلم بقبح المشتهي؛ لأنها التي تُلحق النَّفْس بفَقْد المشتهى المَضَض؛ كما أن النفور يقتضي الألم فيما يناله من المفسدة نافرة عنه، والعلم يقتضي زيادة الحسرة والضرر، ويكون كالشرط في هذا الباب. ومال إلى هذا الوجه، وهو قوي لما ذكرناه من العلَّة. يبيِّن ذلك أن فَقْد المشتهى بلا علم كفَقْده مع العلم في أنه يؤثِّر، والعلم إذا انفرد لا يؤثِّر على وجه. فإذا صحَّ ذلك وصار العلم بقبح المشتهى في حكم تعذّر نيله فكما أن تعذّر نيله يقتضي كون الشهوة في حكم الضرر فكذلك مضامَّة هذا العلم لها تؤثِّر في هذا الباب. ولهذا قلنا: إنه ـ تعالى ـ من حيث فعل فيه الشهوة ونفور الطبع فقد صيَّره بحيث يشقّ عليه الفعل، فيجب أن يكون معرَّضًا له لنفع عظيم، وإن كنّا نشرط في هذا الباب كمال العقل كما نشرط سائر وجوه التمكين.

وممّا يدلّ على أن مَن هذا صفته يجب أن يكلِّفه القديم ـ تعالى ـ أنه قد صيَّره بحيث يُشقّ عليه الفعلُ وقرّر في عقله وجوب الفعل الشاقّ فيجب ألَّا يحسُن منه ذلك إلَّا لمنفعة تعود عليه؛ كما أنه لا يجوز أن يؤلمهم إلا لمنفعة، لأنه لا فرق في الشاهد بين إلزام الشاقّ من الأفعال وبين الإيلام فيما له يحسن ويقبح. فإذا صحَّ ذلك وعلمنا أن الألم إنما يحسن منه ـ تعالى ـ على سبيل التعريض لمنفعة، فكذلك إلزام الشاق لا يحسن إلا على هذا الوجه.

وقد ثبت أن من حق ما يستحَقّ بالألم أن يكون المستحِق له غير فاعل الألم، ومتى كان هو الفاعل للألم فإنما يستحق العِوض بأن يكون ذلك الفعل كأنه من قِبَل غيره، وصحَّ أن طريقة التكليف مبنيَّة على خلاف هذا الوجه، لأن ما يستحق فيها يستحق على طريق التعظيم والتبجيل، ألا ترى أن العاقل إذا فعل ما وجب في عقله لحسنه فإنه يستحق المدح والعظيم، وما يستحقه من الثواب يستحقه على هذا الحدّ، فيجب أن يكون المستحق بفعل ما كلِّف من المنافع ما يجري مجرى الثواب والتعظيم، ولذلك خالف العِوَضَ في الوجه الذي ذكرناه.

وذلك يُسقِط قول مَن يقول: إذا حملتم إلزام الشاقّ على الإيلام وكان حسن الإيلام موقوفًا على العِوَض فكذلك إلزام الشاقّ؛ لأنّا إنما حملنا أحدهما على الآخر في أنه لا بدّ من بَدَل يحسُن له، ثم ذلك البدل وتلك المنفعة لا يمتنع أن يختلف موضوعه على ما ذكرناه. ولذلك يفترق في الشاهد حال ما يفعله الإنسان في غيره وما يتحمله من الكُلْفة في نفسه في أنه يختلف ما لأجله يحسُن منه فعله وإن لم يفترقا في ثبوت النفع فيهما. وقد بيَّنَّا من قبيل بُطلانَ تعلّقهم في هذا الباب بأن العاقل إذا فعل ما وجب في عقله، وما لو لم يفعله للحقه مضرّة، وما يُتوقّى به ضرر إلى ما شاكل ذلك فيجب ألَّا يستحق بذلك النفع، وأن يخالف حاله في ذلك حال الألم إذا فُعِل فيه؛ لأنه كالمحمول عليه، وكشفناه فلا وجه لإعادته. وإنما يصير محمولًا على الألم؛ لأنه حصل فيه لا من قِبَله ولا برضاه، وقد حصل في العاقل الشهوة والعقل على هذا الحدّ فيجب أن تكون منزلتهما واحدة. ولا مُعتَبَر بالعبارات في هذا الباب.

[استدلال للبعض]

وقد استدلّ بعضهم على ذلك بأنه ـ تعالى ـ يجب أن يكلّفه إذا تكاملت فيه الخصال التي ذكرناها لكي يعرف الله تعالى ويشكره على نِعَمه.

[ردّ القاضي]

وهذا يبعد؛ لأن الكلام في العلّة التي لها يجب أن يريد ـ تعالى ـ منه الشكر ـ والحال هذه، فيجب أن يبيِّن ذلك. ولا يمتنع أن يثبت الواجب واجبًا على المكلَّف وإن لم يكن القديم ـ تعالى ـ مكلِّفًا له؛ لأن أحد الأمرين كالمنفصِل من الآخر، فيجب أن يُطلَب لكل واحد منهما عِلة غير علَّة الآخر. ولذلك قد يصحّ وجوب الشيء، وإن قبح إيجابه (وما لو وجب)؛ ألا ترى مَن هدّد غيره بالقتل إن لم يعطه ماله أنه يلزمه العطيَّة وإن قبح من المهدِّد ما فعله من سبب الإيجاب. فإذا صحّ قبح أحدهما وحَسُن الآخر وجب أن يستدلّ على أحدهما بغير ما يستدلّ به على الآخر. فأمَّا الكلام في أنه يلزم المكلَّفَ معرفةُ الله تعالى لكي يشكره على نِعَمه فسنذكره من بعد.

[ردٌّ لأبي عليّ]

وقد قال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ يجب فيمن هذا حاله أن يكلّف لأنه إن لم يكلِّفه ـ تعالى ـ المعرفة فقد أباح له الجهل، فإذا قبح إباحة الجهل ولا يصحّ الخروج من ذلك إلا بتكليف المعرفة وجب كونه ـ تعالى ـ مكلّفًا لها، وهذا غير مستمرّ، لأن الإباحة في الحقيقة ما يصير به الفعل مُباحًا يستوي فِعله وتركه في زوال الذمّ، وليس هذا حال الجهل؛ فمعنى الإباحة لا يصحّ فيه، حتى لو أنه تعالى صرَّح بذِكر الإباحة فيه فقال: قد أَبَحْتُ لكم الجهل لم يصر مُباحًا، فكيف يصير مُباحًا بألَّا يكلّف المعرفة؟

وبعد، فلو كان الشيء مُباحًا لزوال المَضَرَّة، على ما اعتلّ به ـ رحمه الله ـ لوجب في سائر الواجبات على القديم ـ تعالى ـ أن تكون مُباحًا؛ لأنه لا يجوز أن تلحقه المضارّ بفِعلها وبألَّا يفعلها. وذلك يبيِّن أن الواجب اعتبار صفة الفعل دون قول القائل: لا ضرر عليك في الإقدام عليه. وإنما صار قول القائل لغيره: أَبَحْتُ لك دخول داري إباحة لأنّ به أو بما يدلّ عليه صيَّر ما كان محظورًا من قبل مُباحًا الآن. وكذلك القول في إباحة الطعام وغيره. وليس كذلك القول في الجهل؛ لأنه لا يتغيَّر حاله في الحَظْر البَتَّة، فكيف يُقال: إنه ـ تعالى ـ لو لم يكلِّفه المعرفة لكان قد أباح له الجهل، وكيف يصحّ ذلك وبين العلم والجهل واسطة عنده رحمه الله وهو الشكّ. وكذلك نقول: إن مَن كُلِّف ابتداء لا يمكنه فِعل المعرفة في الوقت الأول، ولا يجب كون الجهل مُباحًا منه بل يلزمه الشكّ والتوقّف، فكذلك القول فيما قدّمناه. وقول القائل لغيره: لا ضرر عليك في الفعل ليس بإباحة؛ لأنه بمنزلة الخبر. فإن كان ذلك الفعل بنفسه بهذه الصفة جرى مجرى المُباح لا للقول لكن للعلم بحاله. وإن كان بخلافها كان هذا الخبر كذبًا ولم يكن إباحة. ولذلك قلنا: إنه ـ تعالى ـ لم يُبِح الصغائر لمُجتَنِب الكبائر وإن لم يكن عليهم فيها ضرر. فأمَّا التعلّق في هذا الأمر بأن الأمير ومَن يجري مجراه إذا قال للرعيَّة: لا ضرر عليكم في كيت وكيت فقد أباح فليس الأمر على ما قال؛ لأنه لا يعقل بهذه اللفظة الإباحة، بل تعلّقها بالمحظور كتعلّقها بالمُباح، فليست

مختصَّة بهذا الباب بل هي مشتركة، وهي مُفارِقة لقوله: قد أبَحْتُ لكم؛ لأن هذه اللفظة تُنبىء عن كونه مُبيحًا، وإن كان قد يجوز أن يستعملها في غير موضعها؛ كما أن لفظة الإيجاب تُفيد الإلزام، وإن كان قد يستعملها في غير موضعها.

[اعتلال البعض وردّ القاضي عليه]

وقد، اعتلَّ بعضهم في أن مَن هذا حاله يجب أن يُكَلَّف بأن قال: لو لم يكَلَّفْ القديم مَن هذا حاله لكان مُهْمِلًا مُمْرِجًا[١]، وذلك قبيح، فيجب إثبات التكليف، وهذا لا يتمّ إلَّا بعد أن يبيِّن أن التكليف واجب، فيقال: لو لم يُكَلَّف مع وجوبه لكان مُهمَلًا؛ لأن الإهمال هو ألَّا يفعل في أمرِ غيره ممَّن يلزمه القيام بأمره ما يجب عليه. يبيِّن ذلك أنه يُوصَف بأنه مهمِل لولده ولمَن يَلي عليه أمره إذا قصَّر فيما يجب من النظر لهم، ولا يقال: إنه مهمِل لمَن يَلِي غيرُه عليه لمَّا لم يلزمه فيه ما ذكرناه. وهذا يوجِب أن يكون مستدِلّا على وجوب التكليف بالإهمال، ولا يصحّ أن يعرف الإهمال إلَّا وقد تقدَّم له العلم بوجوب التكليف. وهذا متناقض.

فصل في أن العاقل المُمَكَّن قد يختصّ بصفة معها يقبُح تكليفه

[لا خلاف بين شيوخ القاضي]

اعلم أنه لا خلاف بين شيوخنا ـ رحمهم الله ـ أن العاقل العارف بالله قد يحسُن ألَّا يكلّف بأن يُلجئه ـ تعالى ـ بألَّا يفعل المقبَّحات، بل يُعلمه أنه لو رامَ فعلها لمُنِع منه. وذلك لا يتم إلَّا بعد تقدّم معرفة الله ليعلم أن هناك مَن يصحّ أن يعرف إرادته للأمور ويقدر على كل حال على منعه منها. ولذلك قال شيخانا ـ رحمهما الله ـ: لا يصحّ الإلجاء إلى المعارف؛ لأنه لا يجوز مع فَقْد معرفته به أن يعلم أنه لو رامَ خلاف العلم من الجهل لمنع منه، ولأنه متى علم أنه لو رامَ خلافه لمُنِع منه فَقَدْ علم العلم، وذلك يُغني عن فعل علم بأن يمنع منه، ولوجوه سنذكرها من بعد.

(١) وصف، من قولهم: أمرج الدابة: أرسلها في المرعى.

فإذا اضطرّه الله ـ تعالى ـ إلى معرفة توحيده وعَدْله وألجأه إلى ألّا يفعل المُقَبَّحات في عقله فقد صار بمنزلة الممنوع في أنه لا يحسُن أن يكلّف الأفعال؛ لأنه إن كُلّف أفعال القلوب من ضدّ العلم فهو ممنوع من ذلك. وإن كلّف أفعال الجوارح فهو ملجأ إلى ألّا يفعل المقبَّح منه. وإذا صار فِعْل القبيح مأيُوسًا من جهته لم يستحقّ المدح على الحَسَن؛ كما لا يستحقّ الواحدُ منّا المدح على تركه قتلَ نفسه، وعلى هربه من السَّبُع. وإنما يستحقّ العاقلُ المدح على الفعل إذا كانت دواعيه متوافرة أو حاصلة إلى القبيح ويمكنه فِعلها، فإذا امتنع منها مع شهوته لها استحقّ المدح وكذلك القول في الواجب أنه إنما يستحق المدح به إذ كان له إلى فِعْل تركه داعٍ فمتى آثره مع كونه شاقًّا عليه استحق المدح على خلافه. وليس كذلك حالَ الملجَأ؛ لأن هذه الطريقة متعذِّرة فيه فلذلك لم يحسُن أن يُكَلَّف ويستحقَّ المدح على ما يفعله.

ويفارق حالُه حال القديم تعالى في استحقاقه المدح على ألّا يفعل القبيح ـ تعالى عن ذلك ـ لأنه لا يفعله لقُبحه، لا لإلجاء أو مضرَّة تعالى عنهما.

ومما يبيِّن ذلك أن المُلْجأ إلى ألّا يفعل القبيح إنما لا يفعله لوجه الإلجاء لا لقُبحه، وقد ثبت أن استحقاق المدح والثواب يتعلق بالامتناع من القبيح متى كان ماله امتنع منه كونه قبيحًا دون غيره. ولذلك لا يستحقّ أحد المدح لأنه لم يشرب الخمر لأنها تضرّه ومتى لم يشربها لقُبح شربه لها استحق المدح.

[شُبهة التكليف والإلجاء]

فإن قال: هلّا قلتم: إنه يُكلَّف الواجب والحَسَن وإن لم يُكَلَّف الامتناعَ ممّا قد أُلجِىء إلى ألّا يفعله؛ قيل له: قد بيَّنّا أن الواجب إنما يُستحقّ المدح به إذا آثره على خلافه لوجوبه في عقله. وأما إذا أُعلِم أنه لو رام ألّا يفعله ويفعل تركه مُنع منه فقد صار ملجأ إلى ذلك، فلذلك لم يستحقّ المدح بفعله، وكذلك القول فيما عداه من المحسَّنات.

[شُبهة النوافل]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إنه يستحقّ المدح بفعل النوافل؛ لأنه غير ملجأ إلى فعلها ولا إلى ألَّا يفعل تركها؛ قيل له: قد بيَّنَّا أن النافلة إنما يحسُن التعبّد بها على وجه التبع للواجب، وكشفنا القول في ذلك فلا وجه لإعادته.

وبهذه الطريقة قالا[١]: إنه ـ تعالى ـ يُزيل التكليف عن أهل الآخرة لهذا الوجه، وإن كانوا عقلاء مُختارين لأفعالهم. وسنتقصَّى ذلك من بعدُ إن شاء الله.

[شُبهة التكليف والعِوَض]

فإن قيل، هلَّا قلتم: إنه ـ تعالى ـ مُضِرٌّ بهم من حيث قرَّر في عقولهم أنهم لو فعلوا القبيح لمُنِعوا منه؛ لأن ذلك يقتضي ثبوت حسرة، وهذا يُوجِب إما أن يكون القديم ـ سبحانه ـ معرِّضًا لهم للتكليف أو للعِوَض الذي لا يحسُن التعريض له إلَّا بالاستناد إلى التكليف. قيل له: ليس الأمر كما قدَّرته؛ لأنه متى قرَّر في عقله أنه سيُمنع مما إن فعله لحقه من فعله مضرّة ومما إن لم يفعله لحقه مسرَّة فذلك إلى أن يكون نعمة عليه أقربُ من أن يكون ضررًا، وهو بمنزلة كون الإنسان ملجأ إلى ألَّا يقتل نفسه في أنه لا مضرَّة عليه بذلك، ولا يلحقه انتقاص حال.

[مخالفة القاضي للعلّاف]

ويفارق ذلك ما نقوله لشيخنا أبي الهذيل ـ رحمه الله ـ في كون أهل الآخرة مضطرين إلى تصرّفهم؛ لأن ذلك يُوجِب انتقاص الحال في باب الملاذّ[٢]، وليس كذلك ما قلناه ألا ترى أن مَن حُبس في الشاهد في بيت وقُصرت شهواته على أشياء مخصوصة أو أُزيل عنه التخيّر في ذلك يلحقه النقص العظيم، ولا يلحق ذلك الملجأ إلى ألَّا يقتل نفسه، ولا يَسْتَعِط بالخردل؛ لأنه وإن كان ملجأ إلى ذلك فليس بخارج من أن يكون متخيِّرًا في منافعه، ومتصرِّفًا في أحواله بحسب دواعيه وقصده.

---

(١) أي أبو علي وأبو هاشم.

(٢) راجع الحاشية (١) صفحة ٢٥٥ من هذا الجزء.

[شُبهة معرفة الله باضطرار]

فإن قيل: أليس لو عُرِف الله باضطرار فلا بدَّ من أن يخطِر بباله أحوال ما لا يعرفه ويلحق قلبه الرَّيْب ويعتريه ما يعتري الشاكّ وعليه في ذلك مَضض فلا بدَّ إذًا من أن يُكَلَّف؛ قيل له: إذا شكَّ في الشيء حَسُن منه كلُّ ما يعلمه حسَنًا، ويعلم أنه إن أقدَم على قبيح سيمنع منه، وقد صحَّ أن الواحد منّا متى أُخبر عن زيد أنه في داره حَسُن منه الشكّ في الخبر ولا تلحقه مشقّة في ألّا ينظر في صدق الخبر أو كذبه إذا لم يكن له فيه غرض فما الذي يمنع، من أن يكون هذا الملجَأ في سائر ما يخطر بباله بهذه الصفة فلا يجب كونه مكلَّفًا. وقد صحَّ أن الواحد منّا إذا علم أنه لو رام قتل الجبابرة حِيل بينه وبينه أن ذلك لا يُوجِب انتقاص حاله، فكذلك القول فيما قدَّمناه، سيّما، إذا أعلمهم الله ـ سبحانه ـ القبائح وعلموا بأنهم لو راموها لمنِعوا منها. وإنما يكثر اللَّبْس في القبائح إذا كان الحال حال تكليف من حيث يحصل فيه ضروب الاستفساد. فأمّا مع زواله فاللَّبْس في القبائح يقلّ، فإذا أزاله ـ تعالى ـ عنهم لم يجز عليهم ما ذكره من الرَّيْب والشكّ، ولو جاز ذلك عليهم لصحَّ منه ـ سبحانه ـ أن يَشْغَلهم عنه بضرب من الشواغل حتى تنصرف دواعيهم عنه. وهذه الجملة يتّفق عليها الشيخان رحمهما الله.

[مخالفة القاضي للبغداديين من المعتزلة]

وسنبيِّن أن مَن قال من أصحابنا البغداديين[(١)]: إن التكليف لا يزول عن أهل الآخرة غُلِّط فيما بعد، وإن تعلّقهم بأنه ـ تعالى ـ لا يصحّ أن يضطر العبادَ إلى العلم به ـ سبحانه ـ لاستحالة كونه مُدرَكًا، ولأنه لو جاز أن يفعل العلم به لغيره لجاز أن يفعل العلم به لنفسه لا يصحّ من حيث ثبت أن العلوم وإن اختلفت في الحُسْن فإن ذلك غير مؤثِّر في كون القادر قادرًا على جميعه. فإذا صحَّ كونه ـ تعالى ـ قادرًا على أن يَضطرنا إلى العلم بالمدرَكات وبالمقاصد وما

(١) معتزلة بغداد: هم الفرع البغدادي من المعتزلة، ومنهم: بشر بن المعتمر، ثمامة بن أشرس، جعفر بن بشر، الإسكافي، الخيّاط، البلخي. (تاريخ الفلسفة الإسلامية للدكتور ماجد فخري ص ٩٧، ٩٨).

شاكلهما فيجب كونه قادرًا على أن يَضطرّنا إلى العلم به. وليس له أن يقول: إن الإدراك يولِّد العلم بالمدرَك فلذلك صحَّ فيه هذا الوجه وليس كذلك العلم بما ليس بمُدرَك، وذلك لأن الإدراك ليس بمعنى أصلًا فضلًا عن كونه مولِّدًا وقد دللنا على ذلك من قبل، وبيَّنَّا أنه لو كان معنًى لم يصحّ أن يولِّد العلم أيضًا من حيث لا يكون بأن يكون هو المولِّد أولى من صحّة البصر والحياة وحضور المرئيّ، وتقصَّينا ذلك في باب التوليد. فإذا بطل ذلك ثبت أنه ـ تعالى ـ يفعل العلم بالمُدرَك ابتداء، ولذلك يعلم الواحدُ منّا المدرَك بعد تقضّي الإدراك على حدّ ما يعلمه عند الإدراك في أنه لا يمكنه نفيه عن نفسه البَتَّة. وكذلك العلم بقبح الظلم وحُسْن الإحسان ووجوب الإنصاف.

فإذا صحَّ ذلك فما الذي يمنع من القول بأن كل جنس من العلوم يصحّ أن نفعله فيجب أن يصحّ من القديم ـ تعالى ـ فعلُ أمثاله، وهل القول بخلاف ذلك إلا جارٍ مجرى التعجيز ومُشْبه لقول مَن يقول: إنه ـ جلَّ وعزَّ ـ لا يُوصَف بالقدرة على أن يفعل فينا من أخبار الحركات ما يصحّ أن نفعله. وإنما لم يُوصَف ـ تعالى ـ بالقدرة على أن يفعل العلم لنفسه لاستحالة ذلك عليه من حيث ثبت كونه عالِمًا لنفسه، على ما قدّمناه في الصفات، وهذه العِلّة زائلة في تجويزنا أن يفعل العلم به لغيره؛ وفي ذلك سقوط ما تعلّق به. وإنما لم يصحّ منّا فِعْل العلم بالمُدرَكات وغيرها لأن فِعْل العلم عن النظر إنما يصحّ إذا لم يكن عالِمًا فيما يطلب بالنظر العلم به، فأمّا إذا علم ذلك فطلب العلم معذّر. ولذلك لا يصحّ منه ـ تعالى ـ أن يفعل العلم لنفسه عن النظر ولا يصحّ منا ذلك فيما نعلمه باضطرار. وإنما صحَّ منّا النظر في دليل بعد دليل لأنّا نطلب بالنظر في الدليل الثاني المعرفة بحال الدليل وما له من التعلّق بالمدلول عليه دون المعرفة بحال المدلول عليه.

[ما استبدّ به أبو هاشم ومخالفة القاضي له]

فأمّا الطريقة التي استبدّ بها شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ فواضحة؛ لأنه ـ تعالى ـ إذا أكمل عقله وأغناه بالحَسَن عن القبيح وعرَّفه القبيح وعلم أنه لا يشبه عليه القبيح بالحسن أو منعه من ذلك فإنه إذا اختصَّ بهذه الصفة لم يكن له إلى فِعْل القبيح داعٍ وحَصَل مُلْجَأ إلى ألّا يفعله من حيث عليه في فِعْله ذمّ ومَضَرَّة ولا

نفع له في فعله. ويعتبر مَن هذا حاله في أن القبيح لا يقع منه بمنزلة القديم سبحانه، وإن كان يختصّ من حيث يلحقه المضرَّة والذمّ بالقبيح أن يكون ملجأ إلى ألّا يفعله. وكلامه ـ رحمه الله ـ ربما اقتضى كونه ملجأ إلى ألّا يفعل القبيح، حتى ذكر في أهل الجنّة أنه لا يمتنع أن يُلجِئوا إلى ألَّا يفعلوا المُقبَّحات على هذه الطريقة، وذلك يُغني عن أن يُلجئهم بأن يعلمهم أنهم لو أرادوا فِعْل القبيح لَحِيلَ بينهم وبينه. وربما مرَّ في كلامه أن مَن هذا حاله ليس له إلى فِعْل القبيح داعٍ فلا يحسُن أن يكلّف وإن لم تحقق فيه طريقة الإلجاء. والذي تقدَّم أولى؛ لأنَ الإلجاء إذا ارتفع حَسُن التكليف من حيث يصحّ ألَّا يفعل القبيح لقُبحه في عقله كما يفعل الواجب لوجوبه، وهذه طريقة المكلَّف فيما يأتي وما يذر.

[مخالفة القاضي لأبي هاشم]

والذي قلناه في هذا الباب أولى من قوله ـ رحمه الله ـ دائمًا: إنه يجعل شهوته فيما حَسُن في عقله، ونفور نفسه عمّا قبّحه في عقله، لأن ذلك لا يصحّ من حيث وجب في الشهوة أن تتعلّق بالجنس أو الضرب؛ كان قبيحًا أو حسنًا، فلا يتميَّز منه ما يتعلَّق القبيح عمّا يتعلَّق بالحسن. وإنما أراد ـ رحمه الله ـ أنه ـ تعالى ـ يُغنِيه بالحَسَن عن القبيح فيصير بمزلة مَن لا يشتهي إلا الحَسَن وهو نافر الطبع عن القبيح فإن قال الناصر لمذهب شيخنا أبي علي ـ رحمه الله ـ:

[مخالفة القاضي لأبي علي]

إن مَن هذا حاله يجب أن يكلِّفه الله المعرفةَ به إذا لم يُضطرّ إلى ذلك لأنه يؤدّي إلى أن يكون مُبيحًا للقبيح من حيث لم يكلِّفه المعرفة ولا اضطره إليها؛ قيل له: قد بيَّنّا من قبل أن تركه التكليف في ذلك لا يُوجِب كونه مُبيحًا للجهل، وكشفنا القول فيه، وكيف يكون مُبيحًا للأمر الذي تقرّر في العقل قُبحُه وعلم أنه إن فعله يستحقّ عليه الذمّ.

[شُبهة القبيح والجهل]

فإن قال: إذا علم بعقله قبح القبيح من الجهل وغيره فكيف يصحّ ألّا يكون ـ تعالى ـ مانِعًا له منه إما بقهر أو بنهي؛ قيل له: لأنه إذا ألجأه إلى ألّا

يفعل القبيح كان ذلك أبلغ في باب المنع من النهي وغيره، وقد بيَّنَّا أن مَن هذا حاله يصير ملجأ إلى ألَّا يختار فِعْل القبيح. وقد أبطلنا قول مَن قال: إنه ـ تعالى ـ يجب أن يكلِّف مَن هذا حاله المعرفة لقبيح تركه الذي هو الجهل بأن قلنا: إن الواجب أن يبيِّن أن تكليف المعرفة واجب بأمر سوى قُبْح الجهل؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يقبح الجهل لوجوب المعرفة، وتجِب المعرفة لقُبْح الجهل، بل يؤدّي إلى أن يجب على العبد من المعارف ما لا نهاية لها من حيث يصحّ منه تروكها من الجهل لو أقدم عليه، وبيَّنَّا أنه يُمَكَّن من ألَّا يفعل الجهل ولا المعرفة بأن يتوقَّف ويشكّ، ويحسُن ذلك منه كما يحسُن منّا في الأمور التي لا نعرفها أن نتوقَّف.

[توضيح القاضي كلام أبي هاشم]

وقد قال شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ: إن علم أنه يلحقه في التوقّف والشكّ مَضَض فإنه يجب أن يكلّف، ومتى لم يلحقه ذلك لم يجب ذلك فيه. ولم يقل هذا لأن الشكّ إذا كان معنًى وجب ذلك فيه؛ وإنما أراد أنه قد يخطر ببال العاقل الشيءُ فيلحقه ما يجري مجرى الكُلْفة والمشقَّة بألَّا يعلم أحواله أو لا يعرف السبب فيها فذلك مستمرّ، أثبتنا الشك معنى أم لا. وقد يصحّ منه سبحانه أن يَصرف دواعيه عن طلب المعرفة به فلا يلحقه في الشكّ كُلْفة كما لا كُلفة علينا في الشكّ في كثير من تصرّف الناس. وقد يجوز أن يضطرّه ـ تعالى ـ إلى المعرفة بحال ما المعلوم من حاله أن عليه في الشك فيه مضضًا وكل ذلك يُبطِل التعلّق بما ذكرناه.

[مخالفة القاضي لأبي علي]

وقد قال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ: إن مَن هذا حاله متى خطر بباله أمر الصانع فإن شكّه في ذلك كجهله مع التمكّن من المعرفة. وليس الأمر كما قال؛ لأن الشك لو قبح لقبح في ابتداء حال التكليف، ولَمَا صحَّ على طريقتها وجوب النظر؛ لأنه لا بدَّ من أن يُجامعه الشك. فإذا صحَّ في الابتداء حُسْن الشكّ لم يمتنع في هذا العاقل أن يحسُن منه الشكّ في سائر الأوقات؛ من حيث صار التوقّف في كل أمر لا يُعْرف حَسَنًا وقد صار هو كالممنوع من فعل

الجهل وفعل النظر لما عليه فيه من الكُلْفة، فلا سبيل له إلَّا إلى الشكّ، على ما تقدَّم القول فيه. وليس له أن يقول: إنَّ مَن هذا حاله يجب أن يعرف الله كما وجب ذلك في أهل الجنة؛ لأن الذي له وجب له ذلك فيهم استحقاقهم للثواب، وأن توفيره عليهم على الحدّ الذي استحقّوه لا يصحّ ولا يحسن إلا مع معرفة الله ـ جلَّ وعَزَّ ـ على ما نبيِّنه من بعد. وليس كذلك حال هذا العاقل لأنه ليس بمستحقّ للثواب فيجب أن يحسُن منه ـ تعالى ـ ألَّا يكلِّفه المعارف وإن لم يضطرّه إلى معرفته ـ تعالى ـ لزوال العِلَّة التي لها وجبت الضرورة في أهل الجنة والنار.

وقد بيَّنَّا من قبل أن زوال التكليف عن هذا العاقل لا يُوجِب الإهمال والإمراج من حيث لا يتضمّن التخلية بينه وبين القبيح من حيث ألجأه إلى ألَّا يفعله وإنما يُوصَف الواحد منّا بذلك إذا خَلَّى بين مَن يَلِي عليه وبين القبيح.

[شُبهة القبيح والتكليف]

فأمّا مَن قال: إن القبيح أقل إذا كان بهذه الصفة فيجب أن يكلّف؛ لأنه قد يجوز أن يكون في المعلوم أنه متى كُلِّف آمن، فترك تكليفه يقتضي الاقتطاع عن منزلة الثواب وذلك قبيح، فإنما يصحّ متى بناه هذا المتكلِّم على وجوب الأصلح، وإذا لم يصحّ هذا الأصل عنده فالاعتماد عليه غير صحيح، بل لا يمتنع ألَّا يكلِّف الله تعالى أحدًا ويجعل الكل بهذه الصفة وإن كان المعلوم أنهم لو كُلِّفوا لآمنوا.

[شُبهة التكليف والتفضّل]

فإن قال: إنه ـ تعالى ـ إذا لم يكلِّفهم وتفضّل عليهم لم يَخْلُ من أن يسوِّي بينهم في التفضّل وذلك يقبح لجواز أنهم لو كُلِّفوا لتفاضلت طاعاتهم، وإن فاضل بينهم قبح لما فيه من المُحاباة؛ قيل له: إنه لا مُعتَبَر فيما يتفضَّل به ـ تعالى ـ عليهم بما لو كُلِّفوه لفعلوه؛ لأنهم بهذا الوجه لا يستحقّون الثواب، فكما لا يجب أن يحسُن منه ـ تعالى ـ أن يعذّب أطفال المشركين لأنه يعلم أنه لو كلَّفهم لكفروا، فكذلك لا يجب أن يقبح منه أن يسوِّي بينهم في التفضّل من حيث لو كلَّفهم لتفاضلت طاعاتهم، وأن يُفاضل بينهم في ذلك من حيث لو

كلَّفهم لاستوت طاعاتهم. فأمَّا المُحاباة فلا مُعتَبَر فيه باللفظ، ويحسُن عندنا أن يفعل ـ تعالى ـ من التفضّل بأحد العاقلَين أكثر مما يفعله بالآخر، ولا وجه من وجوه القبح يحصل في ذلك؛ لأن وصفه بأنه مُحاباة عبارة لا طائل تحتها من حيث عُلِم أن المراد به إن كان تفضيله ـ تعالى ـ البعض على البعض فهو حسن، وإن كنّا نأبى وصفه بذلك؛ لأن معنى المُحاباة عندنا إنما يصحّ بين مَن يجوز عليه المنافع والمضارّ. وإن أراد بالمُحاباة خلاف ذلك فيجب أن يبيّنه ويبيِّن قُبحه بعد ذِكر المُحاباة.

[شُبهة الإحسان]

فإن قالوا: إنه ـ تعالى ـ لو جعل العباد بهذه الصفة ولم يكلِّفهم لم يعرفوا موقع الإحسان والإنعام فقد بيَّنّا أن ذلك قد يعلم بما يتكلَّفه العبد من الأمور التي فيها بعض المشقَّة للمنفعة، ولو لم يعرف ذلك ما الذي كان يُوجِب قبح التفضّل، أوَ ليس قد يحسُن من الواحد منّا أن يتفضَّل على الصبيّ والبهائم وإن لم يعرف موقع النعيم كمعرفة العاقل. ويجب على هذه الطريقة أن يحسُن منه ـ تعالى ـ إزالة التكليف وأن يؤلمهم باليسير من الألم لكي يعرفوا موقع الإحسان والتفضّل ويصير ذلك جهة لحُسْن الألم مع العِوَض، فليس لهم أن يقولوا: إن ذلك ليس يحسُن إذا لم يكن تكليفًا لزوال الاعتبار بالألم.

[شُبهة آثار النِّعَم]

فإن قال: إن العاقل لا بدَّ من أن يعرف آثار النِّعَم عليه وتدعوه الدواعي إلى تعرّف المُنعِم، وذلك يقتضي كونه مكلَّفًا؛ قيل له: قد بيَّنّا أنه لا يجب أن يُكَلَّف معرفة الله ـ تعالى ـ لكي يشكره. وسنتقصّاه من بعد. فإن قال: إنه ـ تعالى ـ إذا صحَّ أن يفعل الإنعام على أعظم الوجوه مَوْقِعًا فيجب أن يفعله ومتى لم يعرّفه نفسه وحِكمته أو لم يكلِّفه ذلك كان مُنعِمًا على أدنى الوجوه وذلك يقبح؛ قيل له: لو وجب ما قلته لوجب أن يكمِّل عقل البهائم ويجعلها بالصفات التي ذكرتَها لكي تكون منعَمًا عليها على أقوى الوجوه. وإنما نقول له: إذا صحَّ أن يُنعِم على أحد الوجهين فليس له الاقتصار على الأدْوَن متى كانت الحال واحدة، فأمّا إذا اختلفت فذلك غير واجب.

[مقالة أبي علي ومخالفة أبي هاشم له]

وإنما قال شيخنا أبو علي ـ رحمه الله ـ فيمن أمكنه تخليص الغريق من غير كَسْر يده إنه إذا خلَّصه بكسر يده ولا منفعة له في ذلك إنه يقبح، من حيث حَرَم نفسه الشكر؛ لأنه ـ والحال واحدة ـ يصحّ أن يُحسِن إليه على أقوى الوجهين، ولا نفع له في كسر يده فيكون مُقْدِمًا على قبيح، وإن كان شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ يقضي بقُبْح ذلك؛ لأنه عبث، وليس كذلك حال من جعله الله ـ تعالى ـ عاقلًا ولم يكلِّفه لأنه لم يجعله ممَّن يلزمه الشكر أصلًا إلّا على الجملة، فلا يجب أن يقضي بوجوب تكليفه للعلّة التي أوردها. فإن قال: إذا صحَّ منه ـ تعالى ـ أن يعرِّضه للمنفعة الجليلة فالاقتصار به على منزلة التفضّل يقبح؛ قيل له: إنما يجب قبح ذلك متى ثبت وجوب التكليف، فأمّا وذلك مما لم يثبت وجوبه فالقول بقبح الاقتصار على التفضّل لا يصحّ فإن قال: إذا كان ـ تعالى ـ قادرًا على تكليفه وتعريضه للمنفعة العظيمة ولم يلحقه بذلك ضرر، ولا بالمنع منه نفع، فيجب أن يكلَّف فهذه عِلَّة مَن يقول بوجوب الأصلح. وسنتكلم عليهم من بعد.

[شُبهة التعظيم والتبجيل]

فإن قيل: إذا صحَّ في نفس ما يتفضَّل به عليهم أن يجعله ممَّا يحسُن فِعله على جهة التعظيم والتبجيل بتقديم التكليف فالاقتصار به على أن يفعل لا على هذا الوجه يقبح، قيل له: قد بيَّنَّا أن ذلك إنما يقبح لو ثبت وجوب التكليف، وبيَّنَّا أنه لو قبح لقبح في البهائم وغيرها مثل ذلك، ولقبح من الواحد منّا أن يُنعِم على الغير مع تمكّنه من أن ينعم عليه على أعلى الوجوه بتقديم المقدّمات. فإن قيل: فيجب على هذا ألّا يقبح منه ـ تعالى ـ أن يخلق الخلق على وجه لا ينتفع البَتَّة؛ كما يحسُن أن يجعله على أدنى وجوه الانتفاع؛ قيل له: إنما لم يحسُن ذلك؛ لأنه يؤدّي إلى كونه عابثًا بخَلْقه، تعالى عن ذلك. وقد بيَّنَّا القول في ذلك من قبل. فأمَّا إذا خلقه على وجه ينتفع بالتفضّل فقد زال وجه العَبَث ولا دليل يقتضي وجوب إيصال النفع إليه على خلاف هذه الطريقة فيجب أن يحسُن ذلك منه تعالى. فأمّا مَن لا يحسُن أن يكلّف لفَقْد التمكين والتخلية من قدرة وآلة وكمال عقل ودلالة فقد بيَّنّاه من قبل، حيث دللنا على أن المكلَّف لا بدَّ من أن يكون بهذه الصفات وإلّا لم يحسُن تكليفه.

الكلام في بيان شروط الأفعال التي يتناولها التكليف
[اختصاص الفعل بصفات أربع]

جملة ما يجب أن يحصل في ذلك أن الفعل يجب أن يختص بصفات أربع: أحدها أن يصحّ إيجاده من المكلَّف على الوجه الذي كلّف. والثاني أن يقوِّي القديم ـ تعالى ـ دواعيه إلى إيجاده على وجه لا ينافي التكليف. ويدخل في ذلك باب اللطف. والثالث أن يختصّ بوجه يقتضي صحّة استحقاق المدح به والثواب. والرابع أن يوقعه المكلّف على وجه مخصوص ليصحّ أن يستحق به المدح والثواب، هذا إذا كان التكليف مُتناولًا لفعل، فأما إذا نهاه ـ تعالى ـ عن بعض الأفعال فلا بدَّ فيه من التمكين وتقوية الدواعي في ألَّا يفعله، ولا بدّ من أن يكون في نفسه على وجه يقتضي صحة استحقاق الذمّ به والعقاب وأن يكون المكلَّف ممكّنًا من ألَّا يفعله على الوجه الذي يستحق به المدح والثواب. وقد بيَّنَّا ما يتعلّق بالتمكين في ذلك فلا وجه لإعادته. ولذلك قلنا: إنه ـ تعالى ـ لا يجوز أن يأمر بالفعل في حال وجوده ولا في حال عدمه؛ لأنه يستحيل إيجاده والحال هذه، وإنما يكلِّفه إيجاد الفعل المعدوم في الثاني أو في الأوقات المستقبلة، وبيَّنَّا أنه لا فرق بين حُسْن تكليف ذلك وبين حُسْن تكليف الجمع بين الضدَّين وجعل القديم مُحدثًا والمحدث قديمًا إلى ما شاكله. ولذلك لا يصحّ أن يكلّفه فِعلِ مقدور غيرِه وما يستحيل دخوله تحت مقدوره من أجناس مقدوراته ـ جلَّ وعزَّ ـ فأمّا الكلام في تقوية الدواعي باللطف فسنُفرِد القول فيه من بعد، لأنه ينقسم. ففيه ما هو من فعل المكلَّف ويدخل فيه الثواب، وفيه ما هو من فِعله ـ تعالى ـ والخلاف فيه أكثر وأظهر. . . ونذكر الآن القول فيما يجب أن يحسُن به الفعل فيما يرجع إليه وإلى كيفية إيجاد المكلّف له، ثم نعود إلى الكلام في اللطف إن شاء الله.

فصل في أنه لا يحسُن منه ـ سبحانه ـ أن يكلّف من المحسَّنات إلا الندب والواجب

قد بيَّنَّا من قبل أن الفعل الذي يقع على جهة السهو لا يجوز ـ وإن كان مقدورًا للعَبد ـ أن يدخل تحت التكليف، وبيَّنَّا الخلاف في هل يحسُن أو يقبح أو لا يتأتَّى فيه هذا الحكم. فأمَّا الفعل الواقع على جهة القصد فقد بيَّنَّا أنه لا

يخلو من أن يكون قبيحًا أو حَسَنًا، وبيَّنَّا حقيقتهما. فالقبيح لا يجوز أن يكلِّفه ـ تعالى ـ؛ لأن الأمر بالقبيح وإرادتَه قبيحان، ولأن الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف للنفع، وذلك لا يتأتَّى في القبيح؛ لأنه يستحقّ به الضرر دون النفع. فإن قال: جوِّزوا أن يكلِّف ـ سبحانه ـ ألَّا يفعل العبدُ القبيح، كما يكلِّف أداء الواجب؛ قيل له: إنّا لا نمتنع من إطلاق ذلك لأنه ـ تعالى ـ قد أوجب في عقله أن يفعل ترك القبيح وألَّا يفعله بألَّا يُقدِم عليه. فإن أراد بما سأل عنه ذلك فقد أجبناه إليه، وإن أراد أنه ـ تعالى ـ يكلِّف بفعل القبيح بأن يكون انتفاء الفعل وبقاؤه معدومًا يدخل تحت القدرة والأمرِ فمُحال؛ لأن القدرة إنما تتناول الشيء على جهة الإحداث.

[المُباح والتكليف]

فأمَّا المُباح[1] الذي لا صفة له زائدة على حُسنه فلا يجوز أن يدخل تحت التكليف[2]؛ لأنه لا يستحق بفعله المدح ولا الثواب على وجه. والأصل في هذا الباب أن تكليفه ـ تعالى ـ لا يصيّر للفعل صفة ليست له، وإنما يدل على حال الفعل، وأنه بالصفة التي يقتضي العقلُ له الأحكامَ المخصوصة، وقد بيَّنَّا فساد القول بأن القبيح يقبح بالنهي، والحسنَ يحسُن بالأمر، وبيَّنَّا أن أوامره ـ تعالى ـ ونواهيه تكشفان عن حال الفعل وتدلّان على أنه على صفة مخصوصة يقتضي العقلُ فيه أحكامًا مخصوصة. فإذا صحَّ ذلك لم يمكن أن يقال: إن القديم ـ تعالى ـ إذا كلَّف العبد الفعلَ لحق بالواجب أو الندب لمكان تكليفه. فإن قال: إنه ـ تعالى ـ إذا كلّف الحَسن فقد ضَمِن الثواب عليه، فلذلك يجب أن يُلْحق بالواجب وإن كان مُباحًا؛ قيل له: إن الثواب لا يُستَحق بالفعل من حيث تضمَّنه ـ تعالى ـ أو يَعِد بفعله، بل يجب أن يستحق بالفعل على جهة الوجوب، حتى لو أخبر ـ تعالى ـ بأنه لا يُثيب عليه لم يتغيَّر حاله. فإذا صحَّ ذلك بطل ما سأل عنه. ويخالف تكليفه ـ تعالى ـ أمر السيد عبده والوالد ولده بالفعل؛ لأنهما يأمران بما لهما فيه نفع، فلا يمتنع أن يحصل للفعل عند أمرهما من الحكم ما لولاه لما حصل، من حيث يُعلم بأمرهما السرور والرِّضا. وليس

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٥٤ من هذا الجزء.

(٢) راجع الحاشية (٤) صفحة ٣٢ من هذا الجزء.

كذلك حاله ـ تعالى ـ لأنه إنما يكلِّف لغرض يعود إلى العبد، فلا بدّ من أن يكون الفعل يقتضي استحقاق المدح والثواب ليحصل به هذا الغرض. فإن قيل: ولِمَ قلتم: إن المُباح لا يستحقّ به المدح والثواب كالواجب والندب؟ قيل له: لأن الأصل فيما يستحق به ذلك وما لا يستحق ما تقرّر في العقل، وقد ثبت أن مَن يفعل المُباح لا يحسُن في العقل مدحه؛ كما ثبت أن مَن يفعل الواجب والتفضّل يحسُن في العقل مدحه، فلا فرق بين مَن ألحق المباح بهما، وبين مَن ألحقهما بالمُباح في زوال المدح في الخروج عن قضية العقل.

فأمّا ما للمرء فيه النفع من المأكول وغيره فالإنسان مُلجأ إلى تناوله، وقد بيَّنّا أن التكليف لا يتناول ما هذا حاله، فكل فِعل حسن ليس بواجب ولا ندب ولا فيه على الفاعل فيه مشقّة لا يخلو من أن يكون مُباحًا، أو الإنسان إلى فعله مُلْجأ، وكلاهما لا يدخلان تحت التكليف. فإذًا يجب قصر التكليف على الواجب والندب فقط.

وقد بيَّنّا أن الإنسان وإن استحقّ المدح بعدوله عن المحرَّم الأشهى إلى ما دونه فإنما يعود المدح في الحقيقة إلى أن استحقَّه من حيث لم يفعل ما قويت شهوته في فعله، فليس لأحد أن يقول بأن التكليف يتناول الشهيّ إذا عدل به عمّا هو أشهى منه.

[شُبهة النكاح]

فإن قيل: أليس العلماء قد اختلفوا في النكاح[1]، فمنهم مَن يجعله ندبًا، ومنهم مَن يجعله واجبًا، وقد قالوا في المُولِي[2] من امرأته: إنه يلزمه الوطء، وإنه إذا لم يأتِ بالفَيْئة[3] فقد بانت، ويلزمه أن يطلِّقها بعد تقضِّي المدَّة، وكل ذلك يُبطِل ما ذكرتموه، قيل له: إنَّ العقد وتحمّل المشقَّة في شروطه وأوصافه لكي يوصَل به إلى تحليل الوطء ممّا على النَّفْس فيه كُلْفة، ولا يمتنع أن تكون فيه مصلحة، فلذلك صحَّ اختلاف العلماء فيه ودخوله تحت التكليف. فأمّا الوطء فإنما قالوا: إنه إذا لم يفِيء فقد بانت أو يلزمه الطلاق، وأوردوا الفَيئة

(١) النّكاح: نَكَحَ يَنْكح نِكاحًا، وهو الزواج. (القاموس الفقهي ص ٢١٤).
(٢) هو الذي أقسم ألّا يطأ امرأته.
(٣) أي بالوطء والحنث في اليمين.

مورد المخيَّر فيه، وليس القصد إلى ذلك. وكذلك القول فيما يجري في الكُتُب: من أن الواجب عليه أن يمسكها بمعروف وأن يفعل من العِشْرة ما هو حقّ لها. والمراد بذلك أنه يلزمه تحمّل الكُلْفة فيما يلزم لها من العِشرة، فأما استعمال ما يلتذّ به فغير داخل في الواجب، وإنما يطلق فيه ذلك لينبّه به على أنه إذا لم يفعله فالواجب أن يسرّحها بإحسان.

وجملة القول في ذلك أن ما قدّمناه من الأصول يجب بناء الفروع عليه، ولا يُطْعَن عليه بذكر الفروع، وإن كنا قد بيَّنّا صحَّة بناء ذلك على ما قدَّمناه.

[شُبهة الملجأ أو المباح]

فإن قيل: ألستم قد قلتم: إنه ـ تعالى ـ يكلف مع الشبهة الفعل الذي صفته صفة الملجأ[1] أو المباح، وذلك ينقض ما قدَّمتموه؟ قيل له: إنه عند الشُبهة يلحق إمَّا بالواجب أو القبيح فيتناوله التكليف، إما إقدامًا وإما إخلالًا به. ولذلك قلنا: إن الهند لما اعتقدوا في قتل أنفسهم شُبهةً لزمهم في العقل ترك قتل أنفسهم وأن يلزمهم مع ذلك النظر في أن لا نفع لهم في ذلك فيعود بعد المعرفة حالهم إلى حال الملجأ. وكما لا يمتنع تَغيّر حال الفعل بالشهوة والنفور فكذلك لا يمتنع ذلك فيه بالشُبَه. وقد لا يكون للفعل صفة الندب والواجب إذا لم يلحق به مشقّة ويحصل له إحدى الصفتين إذا لحق فاعله مشقَّة. ولذلك نقول: إن الإنسان ملجأ إلى إيصال النفع إلى ولده، لما له فيه من السرور العظيم، فلو تغيَّر حاله لكان مُحسِنًا مستحقًّا للمدح والثواب. ولذلك لا يستحق الثواب على ما يقتضي نفعًا حاضرًا ويستحقّه على غيره من الأفعال. فأما الندب والواجب فقد تقرّر في العقل استحقاق المدح بهما، ودلَّ الدليل على استحقاق الثواب عليهما، لأنّا قد بيَّنّا أن إلزام الشاقّ لا يحسُن إلَّا على جهة التعريض للمنفعة، وكما تقرَّر ذلك في العقل فقد ثبت أن القبيح يُستَحقّ به الذمّ والعقاب وأن الإخلال بالواجب كمثل وأنه إذا لم يفعل القبيح على وجه مخصوص يستحقّ المدح والثواب. وما يعلم ببديهة العقل لسنا نحتاج إلى إثباته بالأدلة، وإنما تقع الشُّبهة في أنه إذا استحق المدح والذمّ على ما قدّمناه فعلى ماذا

(١) الملجأ: ورد التعريف بها عند القاضي في الجزء الثامن من هذه الموسوعة.

يستحق، ولأيّة علّة يستحق، وفي الوجه الذي إذا فعله عليه يستحق ذلك، ونحن نشرح ذلك إن شاء الله.

فصل في الوجه الذي له يستحق الإنسان الذمّ والمدح

قد بيّنّا أنه يحسُن في العقل مدح المُحسِن ومَن يفعل الواجب والندب، فلا يخلو من أن يكون ما حَسُن منه فعله مستحَقًّا أو غير مستحقّ، ولا يجوز إلا أن يكون مستحقًّا؛ لأن ما لا يستحقّ من هذه الأحكام لا يحسُن منّا فعلها؛ ألا ترى أنه لا يحسُن منّا شكر مَن لا يستحقّ ذلك الإنعام وعبادة مَن لا يستحقّ ذلك بالنعمة العظيمة؛ ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أن اليسير من المدح والذمّ قد يحسُن من غير استحقاق، لأن ذلك لا يؤثّر في أن الكثير منه لا يحسُن إلّا على جهة الاستحقاق لما قدّمناه. فإذا ثبت ذلك لم يصحّ أن يقال: إنه يحسُن في العقل مدح فاعل الواجب وهو غير مستحِقّ للمدح.

فإذا صحّ كونه مستحِقًّا لم يَخْلُ مالَه يستحقّه من أن يكون راجعًا إلى القديم ـ تعالى ـ جَعْله مستحِقًّا له بالأمر والنهي، أو يستحقّه لأنه فعل الواجب، وامتنع من القبيح على ما نقوله. وقد أبطلنا من قبل أن يكون مُسْتَحِقًّا للتعبّد بأن قلنا: إنه كان يجب أن يكون حُسْن مدحنا وذمّنا لمَن نذمّه ونمدحه موقوفًا على السمع وألّا يَستحسن ذلك مَن لم يعرف السمع، وأنه لا فرق بين هذا القول وبين مَن قال بمثله في العلم بحُسْن سائر المحسّنات وقُبْح سائر المقبّحات. ولا فرق بين هذا القول وبين مَن جعل سائر العلوم مفتقِرة إلى السمع. فإذا ثبت فساد ذلك أجمعَ فلا بدّ من أن يكون الموجِب لاستحقاق المدح والذمّ كونه فاعلًا، على ما قلناه؛ لأنه قد أبطلنا قول مَن يقول: إنه يستحق ذلك لكونه مكتسِبًا، وتكلّمنا عليه فيما تقدم. فإن قيل: إن كان إنما يستحقّ المدح لأنه فعل الواجب، فكذلك يجب في القديم، ويجب أن يستحقَّ الثواب كاستحقاق الواحد منّا؛ قيل له: إذا كان ماله استحقَّ أحدنا المدح حاصلًا في فعل القديم ـ تعالى ـ فيجب أن يستحقَّه وإذا كان ماله يستحق أحدنا الثواب من كون الفعل شاقًّا يستبِدّ به العبد فلم يجب أن يستحقّه ـ سبحانه ـ. وكذلك القول في العقاب: أنه لا يجوز أن يُحمَل على الذمّ في هذا الوجه؛ لأن الواجب عند افتراق العِلل الحكم بافتراق الأحكام، وعند اتّفاقها أن يُقضى باتّفاق الأحكام.

[شُـبهة]

وليس لأحد أن يقول: إذا استحقّ المدح على فعل الواجب فيجب أن يستحقّه في حال أداء الواجب، ويكون كالعلّة فيه. وذلك لأن العلّة إذا أوجبت حُكمًا فيجب أن تُوجِبه في حال وجودها، وما منع منها منع من حكمها؛ كما أن ما أحال الحكم الموجَب عنها مَنَع منها، وليس كذلك المدح المستحقّ بالأفعال؛ لأنه منفصِل منه، فلذلك جاز أن يُستحقّ بعده بزمان. ولذلك يحسُن منّا مدح مَن علَّمناه فاعلًا لما يستحقّ به ذلك من قبل بأوقات كثيرة، فليس له أن يقول: يجب ألّا يخرج من أن يكون مستحِقًّا للمدح مع فعله للواجب؛ وذلك لأن ما يستحقه من ذلك إذا كان منفصلًا لم يمتنع أن يقع المنع منه مع ثبوت ما استحقَّ كما نقوله في السبب والمسبَّب، لأنه إذا جاز فيهما فبأن يجوز ذلك في الأحكام المستحَقَّة بالأفعال أجدر، فلذلك يجوز من فاعل الواجب أن يُحبط ما يستحقّه بالمدح بالإكثار من الأفعال القبيحة، كما يصحّ أن يحبط المُسيء ما استحقَّه من المدح بالإحسان لكثرة إساءته، وكل ذلك متقرّر في العقل لا يصحّ الاعتراض عليه بالشُبَه، لأن الأصول يجب أن يُبنَى عليها غيرها لا أنها تعترض بالتأويل.

فصل في ذكر الوجوه التي يُستحقّ بها المدحُ والذمّ

[المدح يستحق بوجهين]

أمّا المدح[١] فإنه يستحَقّ بوجهين: أحدهما أن يفعل الواجب لوجوبه في عقله، ويفعل الحَسن لِحُسْنِه في عقله. والثاني ألّا يفعل القبيح لقبحه في عقله. وقد بيَّنّا من قبل أن سائر الوجوه التي عليها يستحقّ المدح لا بدَّ من أن ترجع إلى هذين. فإن قيل: أليس الصغير قد يُمدَح وإن لم يكن منه فعل يستوجب به ذلك؟ فلِمَ قلتم: إنه لا يستحقّ إلّا بهذين الوجهين؟ قيل له: إذا ثبت أنه يَسْتَحِقُّ فلا يستحقّ إلّا على هذين الوجهين؛ فأمّا ما يُفعَل لا على جهة الاستحقاق فغير ممتنِع أن يُفعَل على جهة التفضّل، كما يمدح الصغير عند بعض الأفعال لندعوه بذلك إلى الصلاح. فأمّا ما يستحقّه من المدح لخصال فضله كالعقل والقوَّة فغير

(١) راجع الحاشية (٢) ص ٤١١ من هذا الجزء.

جارٍ على الوجه الأوَّل، لأن ذلك إبانة عن كونه أفضل من غيره في خصال الفضل وعلى هذا الوجه نعظِّمه ـ تعالى ـ لأنه عالِم لذاته وقادر لذاته ونعظِّم مَن يختصّ بالشجاعة والمعرفة ومَن اختصَّ بكونه من أهل بيت الرسول صلَّى الله عليه. والذي قدّمناه هو المدح الذي يستحقّه لأمر يختصّ الفعلية، ويجري مجرى الثواب.

[شُــبهة]

فإن قيل: إن كان مَن لم يفعل القبيح يستحِقّ المدح فيجب أن يقولوا: أنه ـ تعالى ـ يستحقّ من المدح ما لا نهاية له، لأنه قادر على أن يفعل في كل حال من القبائح ما لا نهاية له، فإذا لم يفعله لقبحه فيجب أن يستحقّ مَن المدح ما لا يتناهى واستحالة ذلك تُبطِل كون هذا الوجه وجهًا للمدح.

قيل له: إن الاعتراض على ما العلم به أوّل في العقل لا يصحّ. وقد بيَّنَّا أن العلم بحُسن مدح مَن لا يفعل القبيح لقبحه كالعلم بحُسن مدحه على أداء الواجب. فإن قال: لست أقدح في ذلك وإنما أقول: يجب إذا استحق مَن لم يفعل القبيح المدحَ أن يستحقّه على فعل فعله ينافي القبيح الذي لم يفعله، قيل له: متى كان هذا مرادكَ بَطُلت المسألة التي أوردتها، لأنه لا يمكن أن يقال: إنه ـ تعالى ـ إذا لم يفعل ما يقدر عليه من القبائح فقد فعل لها تروكًا، لما فيه من إيجاب وجود ما لا نهاية له. فإن قال: وما الجواب عن السؤال على طريقتكم؟ وإن لم يعترض ما ذكرتم، قيل له: إن استحقاق ما لا يصحّ فعله يستحيل على القادر، ولذلك مَنعْنا من استحقاق الثواب والعقاب في حالة واحدة. فإذا صحَّ ذلك وجاز خروج سبب العقاب من أن يكون سببًا له من حيث يستحيل فعله به مع فعل الثواب فما الذي يمنع من خروج كونه ـ تعالى ـ غير فاعل للقبيح لقبحه من أن يكون سببًا لاستحقاق مدح لا نهاية له من حيث يستحيل فعله.

وبعد، فإن القادر على القبيح لا يستحقّ المدح بألَّا يفعله قطّ وإنما يستحقّه بألا يفعله لقُبحه فيكون قبحه هو الصَّارِف له عن فِعله. وهذا يمنع من ألَّا يفعل ما لا نهاية له لهذا الوجه؛ لأن الصارف لا يصرف إلَّا عن الفعل الذي

لولاه لصحّ أن يحصل إذا حصل الداعي إلى فعله. وهذا يقتضي أن يكون القدر الذي لم يفعله لقبحه متناهيًا. وفي ذلك إسقاط السؤال. وكذلك الجواب لمّا سأل عن الواحد منّا إذا لم يفعل من الجهل ما يقدر على إيجاده لأنه يقدر على ما لا نهاية له من ذلك. وإنما يستحق المدح فيما لا يفعله منه مع ثبات الدواعي إلى ألّا يفعله ويكون غير فاعل له لقبحه، وهذا يردّه إلى الحَصْر، ولا فرق بين أن يكون الوجه الذي عليه لم يفعله يردّه إلى الحَصْر أو يكون الشيء في نفسه محصورًا. وهذه المسألة لا تستقيم في الثواب لأنه لا يستحقّ بألّا يفعل القبيح لقبحه فقط بل يجب ألّا يفعله لقبحه وله داعٍ إلى فعله من شهوة أو شُبهة حتى يحصل معنى المشقَّة فيه فيستحقّ الثواب، ولا يتأتّى ذلك فيما لا يتناهى. وإن كان في باب المدح يبعُد في الواحد منّا لأنه لا بدَّ من اعتبار دواعيه فيما له يفعل ولا يفعل، وذلك يقتضي حصره، وليس كذلك حالُ القديم ـ تعالى ـ لأنه عالِمٌ بكل قبيح لم يفعله، فلذلك وجب مَن تكلَّف الجواب عنه ما لا يجب في الشاهد، فقد بيَّنّا أن استحقاق ما لا نهاية له يستحيل وأن ما يستحيل استحقاقه يؤثِّر في سببه على بعض الوجوه. فكما يجوز خروجه من كونه سببًا للاستحقاق أصلًا جاز خروجه من كونه سببًا لاستحقاق ما لا نهاية له. وليس هذا من قولنا في الثواب بسبيل؛ لأنّا وإن حكمنا فيه بأنه لا نهاية له فإنما نوجِب ذلك فيه في أوقات لا تتناهى. فأمّا في الوقت الواحد فالمستحقّ منه محصور. فإن طالبَنا السائل بأن يستحق ـ تعالى ـ مدحًا لا يتناهى على الوجه الذي قلناه في الثواب فذلك مما نقول به. وإنما يمنع من استحقاق مدح لا نهاية له في الوقت الواحد أن ذلك يستحيل فعله وما استحال فعله استحال استحقاقه.

[الذمّ يستحق على وجهين]

فأمّا الذمّ[١] فإنه يُستحقّ على وجهين: أحدهما أن يفعل القبيح، والثاني ألّا يفعل ما وجب على عقله لأن العلم بحُسْن ذمّ مَن اختصّ بهذين الوجهين أوّلُ في العقل، فإذا حَسُن ذمّه عليهما ثبت كونه مستحِقًّا للذمّ عليهما؛ لأن الذمّ

(١) راجع الحاشية (٢) ص ٣٨٥ من هذا الجزء.

لا يحسُن إلا على جهة الاستحقاق إذا عظم وفُعل على جهة القطع. وسنذكر القول فيما يُفعَل منه على جهة الشرط أو على جهة الدعاء إلى اجتناب الصالح. فأمّا ما يُفعَل من الذمّ لخِصال الشرّ فليس من هذا في شيء؛ لأنه لا يَجْري مَجْرى العقاب ولأنه إبانة عن أن غيره لم يخصَّه من النِّعَم بمثل ما خصّ به غيره، نحو ذمّنا المجنون والعاجز ومَن يُنسَب إلى بعض الفراعنة. وليس يلزم على ذلك ما قدَّمناه من السؤال؛ لأنه ـ تعالى ـ لا يصحّ أن يجب عليه ما لا نهاية له في الوقت الواحد فيقال: لو لم يفعله فكيف كان حال ما يستحقّه من الذمّ، تعالى عن ذلك، وكذلك الواحد منّا. فأمّا ما لا يفعله من الحَسَن الذي يستحقّ به المدح لو فعله من حيث كان فضلًا فلا يستحقّ الذمّ بألَّا يفعله، كما لا يستحقّ الذمّ بألا يفعل التفضّل. وإنما يلزم هذا السؤالُ على هذا الحدّ مَن يقول بالأصلح؛ لأنه قد أثبت لما لا نهاية له من مقدوراته تعالى صفةَ الواجب فيلزمه إذا لم يفعله أن يستحقّ الذمّ تعالى عن ذلك. وستجده مذكورًا في باب الأصلح إن شاء الله. فأمَّا الثواب فلا بدَّ في استحقاقه من أن يشترط مع ما قدّمناه أن يكون ما يفعله مما يشُقّ وما يُخِلّ به لقبحه مما يلحقه فيه مضض. والعقاب فلا بدَّ من أن يشترط فيه مع ما قدَّمناه أن يكون ممَّن يصحّ فعله به؛ لأن استحقاق الشيء يتبع صحَّة فعله به؛ لأنه كلام في حُسْن الفعل؛ فإنما يوصف الفعل بالحسن إذا ثبت كونه مقدورًا وكان مما يصحّ وقوعه وسنتقصّى ذلك في الوعيد.

فصل في ذكر الشروط التي لها يُستحقّ الذمّ والمدح على ما قدَّمناه من الوجوه

اعلم أنه لا يَسْتَحِقُّ المدح بالفعل إلا وله صفة زائدة ولفاعله صفة، ويفعله على وجه مخصوص. والإخلال بواحد من هذه الثلاثة الأوجُه يؤثِّر في استحقاق المدح.

فأمَّا صفة الفعل فقد بيَّنَّا أنه يجب أن يكون حَسَنًا وله صفة زائدة على حُسنه حتى يصير واجبًا أو تفضّلًا أو ندبًا. وقد دللنا على أن ما عدا ذلك من القبيح والمُباح لا يُستحقّ به المدح.

[اختلاف أبي علي وأبي هاشم]

فأمَّا صفة الفاعل فأن يكون عالِمًا بوجوب الفعل وكونه ندبًا واختلف شيوخنا ـ رحمهم الله ـ في اشتراط كونه عاقلًا. فمنهم مَن حكم بأن ما ذكرناه يُغني عن اشتراط العقل؛ لأنه لا يجوز أن يعلم الواجب والتفضّل والندب إلَّا وقد كمل عقله، وكلام شيخنا أبي علي ـ رحمه الله ـ يدلّ على خلافه؛ لأنه ذكر أن الصبيّ قد يعلم قبح الفعْل وحُسنَه، فلا بدًّ من أن يجعل ذلك منفصلًا من كمال العقل، ولا بدّ من أن يشترط كمال العقل فيه؛ لأن المنتقِصَ العقلِ لا يستحقّ المدح وإن مُدح باليسير من المدح فذلك يَجري مَجْرى المبتدأ لا على جهة الاستحقاق.

[موافقة أبي عبد الله لطريقة أبي علي]

وهذه الطريقة سلكها شيخنا أبو عبد الله[1] ـ رحمه الله ـ لأنه شَرَط العلم بحال الفعل وكونَه كامل العقل جميعًا. وكلام شيخنا أبي هاشم ـ رحمه الله ـ يدلّ على أن هذا الشرط يُغني عن ذكر كمال العقل؛ لأنه لا يختصّ به إلَّا كاملُ العقل، ولأن كمال العقل إنما يجب ذِكره لكي يَحْصُل عالِمًا بما ذكرناه من حال الفعل فيصحّ أن يوقِعه على الوجه الذي يستحقّ المدح به، وإن كان ربما مضى في كلامه نحو ما قدّمناه من الشيخ أبي علي رحمهما الله. وقولهما في أن فاعل القبيح يجب أن يكون عاقلًا ليستحقّ الذمّ بالقبيح وإن كان لا يجب في استحقاق الذمّ به أن يفعله لقبحه لا يدلّ على القول الأوّل؛ لأنهما شرطا في استحقاق الذمّ بالقبيح أن يكون عالمًا بقبحه أو ممكّنًا من معرفة قبحه، ولا يكون بهذه الصفة إلَّا وهو عاقل، فهذا أبين في بابه من اشتراط كونه عالمًا بالواجب؛ لأن ذلك قد يكون ضروريًا والممكّن من العلم لا يكون إلا من جهة الاستدلال وذلك يقتضي كمال العقل لا محالة.

[مقالة أبي عبد الله أن المدح قد يُستحقّ بالواجب]

وقد ذكر شيخنا أبو عبد الله ـ رحمه الله ـ أن المدح قد يُستحقّ بالواجب إذا كان فاعله عالِمًا أو ممكّنًا من العلم به وأجرى ذلك مجرى القبيح. وكأنه

---

(١) راجع الحاشية (٢) صفحة ٨٥ من هذا الجزء.

أشار بالتمكين من العلم به إلى بعض الشرائع، وهذا مما أباه شيوخنا رحمهم الله؛ لأنهم أوجبوا في استحقاق المدح أن يكون فاعلًا للواجب لما لَه وجب، ولا يكون كذلك إلا مع العلم بصفته، فضلًا عن العلم به؛ لأنهم أبطلوا اعتبار الاعتقاد الذي ليس بعلم في هذا الباب وفصلوا بذلك بين ما يستحق به المدح وبين ما يستَحقّ به الذمّ، وقالوا: إن القبيح إنما استحقّ فاعله الذمّ وإن لم يفعله لقبحه، قام التمكّن من العلم به مقام العلم به، وليس كذلك حال ما يستحقّ به المدح.

[مخالفة أبي علي وأبي هاشم لأبي عبد الله]

وأولى ما يمكن تخريج كلام شيخنا أبي عبد الله ـ رحمه الله ـ عليه هو أن يقال: إن العلم قد يستحقّ الناظر به المدح وإن لم يفعله لوجوبه، لأنه في حال فعله له لم يعلمه واجبًا عليه، فهذا أولى أن يذكر فيه من بعض الشرائع، لكنه لا يصحّ أن يجعل شرطًا مطلقًا على حدّ ما نذكره في استحقاق الذمّ بفعل القبيح، لأنه إنما يصحّ هناك لأنه لا قبيح إلّا ولو فعله مع التمكّن من العلم به يحلّ محل أن يفعله مع العلم به في استحقاق الذمّ، وذلك لا يتمّ في الحُسْن فيجب أن يُذكَر مقيَّدًا بالموضع الذي يصحّ ذلك فيه.

فأمّا الوجه الذي يجب أن يوجد الفعل عليه ليصحّ استحقاق المدح فأن يفعله لحُسنه في عقله، لا لمنفعة ولا دفع مضرَّة، ولا لوجه يُفعَل له الفعل؛ لأنه متى فعله لا لغرض كان عبثًا فلا يصحّ أن يستحقّ المدح به ومتى فعله للنفع أو لدفع المضرَّة لم يستحقّ به المدح؛ لأنه قد ثبت أن كل فعل انتفع فاعله به ودفع به المضرَّة لا يستحقّ به المدح كالأكل والشرب وغيرهما. ولا يقدح في ذلك ما نقوله من أن ما يُتحرَّز به من المضارّ واجب؛ لأنّا إنما نقول ذلك إذا لم يحصل فيه النفع ولا وقع به دفع ضرر حاضر؛ لأنه متى كان الحال ذلك كان مُلْجأ إلى فعله، ولا يجوز أن يستحقّ المدح بفعل ما هو ملجأ إلى أن يفعله أو ألّا يفعله على ما قدّمناه في باب الإلجاء ولا يخرج عن هذه الطريقة إلا ما يلحق بفعله مشقَّةٌ ويتحرَّز به من مضارَّ غير حاضرة. ولا بدَّ من أن يشترط في ذلك ألّا يكون الفاعل مُلْجَأ إلى فعل الواجب المستحقّ المدح به: لأنه كما يجب كونه عاقلًا عالِمًا بِحُسْنه فكذلك يجب أن يكون مخلًى بينه وبين

الفعل، لأن المحمول على الفعل بالإلجاء لا يستحق المدح على ما يفعله، وذلك يعلم ببديهة العقل، كما يُعلَم أوّلًا في العقل أن الساهي لا يستحق المدح على ما فعله، ويعلم أن مَن لم يكمل عقله لا يستحق المدح بالفعل لأنه لو استحقه لم يمتنع أن يكثر ما يستحقّه من المدح كما يكثر ذلك في العاقل وهذا مما يُعلَم فسادَه كل عاقل وإنما يشتبه الحال في اليسير من المدح فيجوز أن يستحقّه المنتقص العقل.

وإنما شرطنا في ذلك أن يفعله لحُسنه في عقله لِمَا قدّمناه من أنه لا بدّ من أن يفعله لوجه يستحق المدح، ولا يستحقه متى فعله لاجتلاب منفعة أو دفع مضرَّة، فلم يبقَ إلا أنه إنما يستحقه متى فعله لحُسنه في عقله.

[مقالة لأبي هاشم]

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ـ رحمه الله ـ أن مَن يفعل الحسَن لا لحُسنه في عقله لا يستحقّ به الثواب. لأنه يصير في حكم المبتدىء بالفعل، فكما لو ابتدأه من غير إيجاب وتكليف لم يستحقّ الثواب به فكذلك إذا فعله لا للوجه الذي وَجَب. وهذا بيِّن في الثواب من حيث يرجع استحقاقه إلى إيجاب المُوجِب وليس كذلك المدح، ولذلك يستحقّه القديم ـ تعالى ـ كالواحد منّا. فلقائل أن يقول: إنه يستحق المدح بالواجب إذا فعله وإن لم يفعله لمالَه وجب كما يستحقّ الذمّ بالقبيح إذا فعله وإن لم يفعله لما له قبح، لكن قد يمكن أن يقوى ذلك في المدح بأن يقال: إن الوجه الذي يفعل عليه الفعل إذا اعتبر في الثواب فيجب اعتباره في المدح؛ ألا ترى أنه لمّا لم يعتبر في باب الذمّ ذلك لم يعتبر في باب العقاب، وإن كان استحقاق العقاب لا بدّ من أن يرجع فيه إلى التكليف دون الذمّ، فلا يمكن أن يُفصل بين المدح والثواب بهذه الطريقة.

ويمكن أن يقوّي ذلك بأن يقال: إنه لا حَسَن يستحقّ به المدح إلّا ولا بدّ من اعتبار وجه له زائد على ما يرجع إلى حُسْنه وذاته فيجب اعتبار وجه يرجع إلى غرض فاعله ونفصل بذلك بينه وبين القبيح، لأن القبيح قد يقبح منه الإقدام عليه وإن لم يقصد به بعض الوجوه كالظلم، وليس كذلك الحَسَن؛ لأنه لا بدَّ فيه من اعتبار زائد على حسنه، لأن العلم وإن حَسُن على كل حال عند شيخنا

أبي هاشم ـ رحمه الله ـ وكذلك النظر المولِّد فلا بدّ فيهما من أمر زائد على حُسنه. فأمّا ردّ الوديعة فلا شبهة فيه لأنه حركات تقع على بعض الوجوه. فأمّا استحقاق المدح لأنه لم يفعل القبيح فيجب أن يُشترط فيه التخلية، لأن المُلْجَأ إلى ألّا يفعل الشيء لا يستحق المدح به، ويجب أن يكون عالمًا بصفة ما لم يفعله ويكون كامل العقل على ما قدّمنا القول فيه. ويجب ألّا يفعل القبيح لقبحه.

فإذا تكاملت فيه هذه الشروط يستحقّ المدح بألّا يفعله ويحتاج في استحقاق الثواب إلى أن يكون ما لم يفعله من القبيح يشتهيه أو يكون في حكم المشتهَى له يجري مجرى الفعل الشاقّ فيستحق الثواب عليه، ولذلك لو لم يفعل أحدنا شرب الخمر لأنها تضرّه لم يستحقّ بذلك مدحًا، حتى إذا تركه لقبحه استحقّ المدح. وكذلك القول في سائر القبائح.

وما نقوله من أنه متى فعل الواجب لوجوبه وللثواب ولم يفعل القبيح لقبحه وللثواب لا يخرج من أن يستحقّ المدح به والثواب لا يؤثِّر فيما قلناه لأنّا إنما منعْنا من أن يستحقّ المدح متى فعل الفعل للنفع، فأمّا إذا فعله لماله وجب ولأمر آخر لا يقدح في أن يكون مفعولًا لوجوبه فذلك غير مؤثِّر فيه.

[القبيح مستحق الذمّ لوجهين عند القاضي]

فأمّا القبيح فإنه مستحقّ الذمّ لوجهين فقط: أحدهما أن يكون قبيحًا والثاني أن يكون عالِمًا بقبحه أو متمكِّنًا من معرفة قبحه فيصحّ منه التحرّز من فعله مع العلم ومع التمكّن. والخلاف في أنه يجب أن يشرط في ذلك أن يكون فاعله كامل العقل. وما قدّمناه يكفي قد مضى القول فيه. ولا يجب أن يشرط في ذلك أن يفعله لقبحه، لأنه متى أقدم عليه مع علمه بقبحه يستحق الذمّ وإن فعله للنفع، وهذا مقرّر في العقول، لأن الظالم يقصد فيما يفعله الانتفاع ولا يخرج من أن يكون مستحِقًّا للذمّ. فأمّا إذا استحق الذمّ لأنه لم يفعل الواجب فالقول فيه جارٍ على ما تقدّم؛ لأنه لا يجب أن يشرط فيه ألّا يفعله لوجوبه بل متى ثبت وجوبه عليه ولم يفعله مع علمه بوجوبه أو تمكّنه من معرفة ذلك فإنه يستحقّ الذمّ لا محالة، لمثل العلّة التي قدّمناها في الظلم والقبيح. وإنما صحّ

ما قلناه من اعتبار حال الفاعل، لأن الذمّ يُستحقّ بالفعل ويستحقه الفاعل فله تعلّق بهما، فكما يجب اعتبار حال الفعل لتعلّقه به فكذلك يجب اعتبار حال الفاعل لكونه مستحِقًّا له. وكذلك القول في المدح، ولذلك زال الذمّ والمدح عن الساهي والنائم والصبيّ وإن وقعت الأفعال منهم.

[شُبهة]

فإن قيل: الشرائط التي ذكرتموها تعتبر في حال وقوع الفعل أو قبله في الحالين؟ قيل له: أمّا قبح الفعل أو وجوبه فإنما يجل أن يعتبر في حال وقوعه، والعلم به يعتبر من قَبْل؛ لأنه يجب أن يكون الفاعل عالمًا بوجوبه من قبل وفي حاله ليصحّ أن يفعله على الوجه الذي يستحق المدح به، ويجب أن يشترط كونه عالمًا بقبحه من قبل وفي الحال أو عالِمًا بسببه في هاتين الحالتين ليصحّ أن يتحرَّز من فعله أويكون ممكّنًا من معرفة ذلك في الحالتين. فأمّا ارتفاع الإلجاء فيجب أن يكون في حال الفعل لأنه المعتبر، كما أن المنع يجب أن يعتبر ارتفاعه في حال الفعل. وقد بيَّنَّا القول في ذلك من قبل في أبواب تقدّمت فلا وجه لإعادته. وهذه جملة كافية في هذا الوجه. فأمّا الكلام في الثواب والعقاب فإنه يُتقصَّى في باب الوعيد إن شاء الله.

فصل في أن من حق التكليف أن يكون منقطعًا

اعلم أن الغرض بالتكليف تعريض المكلَّف للمنزلة العالية التي لا تُنال إلَّا به؛ على ما بيَّنَّا من قبل. وذلك يقتضي انقطاعه[1]، لأنه لو دام لم تَؤُول الحال بالإنسان إلى نيل المنزلة الملتمسة وذلك يوجِب قبح التكليف.

[شُبهة الانقطاع]

فإن قيل: إذا كان تكليف الفعل يحسُن في كل حال ولا ينتهي إلى وقت إلَّا وما له يحسُن حاصل فيه، فكيف يصحّ فيما هذا حاله أن يقال بوجوب

(١) الانقطاع: ظهور عجز المناظر. الانتقال في المناظرة، الرجوع عن الاستدلال إلى الاعتراض، وعن الاعتراض إلى الاستدلال. وأيُّهما وقع فقد دلَّ على الانقطاع. (الحدود والحقائق للبريدي ص ٢٢١).

انقطاعه، لأنكم إن قلتم: إنه يجب أن ينقطع في وقت من حيث يقبح التكليف بعده لم يصحّ لما بيَّنّاه. وإن قلتم: إنه يجب انقطاعه مع حُسنه فيما بعد ففساده بيِّن فكيف يصحّ أن يحكم بوجوب انقطاعه، وخبِّرونا لو لم يقطعه القديم ـ سبحانه وتعالى ـ ما الذي كان يقبح ولماذا يقبح التكليف؟ فإن قلتم: إنه لا يقبح وإنما يصير القديم ـ تعالى ـ غير فاعل للواجب قيل لكم: فما الذي أوجب عليه تعالى أن يقطع التكليف وهو غير مستحقّ بما تقدم كالثواب ولا يجري مجرى التمكين واللُّطْف، ولو ثبت وجوبه ما الذي كان يجب من ذلك الاخترام أو الإماتة أو زوال العقل؟ فإن قلتم: هو ـ تعالى ـ مُخَيَّر في ذلك قيل لكم: أو ليس لو لم يخلق الشهوة فيه لزال التكليف فيكون مخيَّرًا بين إقدام على فعل وبين ألّا يفعل بعض مقدّماته.

قيل له: إنّا وإن أوجبنا انقطاع التكليف فإنّا لا نوقِّت ذلك، ولا يمتنع أن يجب الواجب على الجملة، وكذلك فلا يمتنع أن يقبح القبيح على هذا الوجه. وقد بيَّنّا في بعض المسائل أنه إذا جاز أن يقبح منه ـ تعالى ـ لو خلق حياتين في محل واحد أو مع إحداهما لا بعينها فغير ممتنع مثله في القبائح وغيرها.

فإن صحَّ أن إدامة التكليف في بعض الأوقات مَفْسدة قبحت إدامته في تلك الحال، ولا نريد بذلك أن الباقي يقبح، وإنما نريد ما يحدث مما لا يتمّ التكليف إلا به ومعه. فإذا لم يثبت ذلك في التكليف وجب في الجملة قطعه من غير تعيين بوقت. والقديم ـ تعالى ـ هو العالِم بما يتفضَّل به في ذلك.

واعلم أن المحصَّل في هذا الباب أنه ـ تعالى ـ لا يحسُن منه في الابتداء أن يريد من المكلَّف الفعل في كل حال، وأنه إنما يحسُن منه أن يريد ذلك منه في أوقات متقطّعة وهو متفضِّل بقدر ما يريده ويمكِّن منه فليس لأحد أن يوقِّت هذا الباب على وقت الوجوب وأصلُه تفضّل. فالذي يُحكَم بقبحه من الإرادات لو كلّف دائمًا غير معيَّن على ما قدّمنا في الحياتين. وليس وراء ذلك إلا أنه يكلّف منقطعًا وهو متفضِّل بقدر ما يكلِّفه ولا مسألة علينا فيه.

فإذا كَلَّف منقطعًا على ما قدّمناه فقد التزم بذلك أن يفعل ما يخرج به المكلَّف من أن يكون بالصفة التي يجب معها تكليفه أبدًا، كما أنه إذا كلَّف فقد التزم التمكين والألطاف. وكلّ أمر يقتضيه التكليف فإنما يجب ذلك على المكلِّف متى لم يحصل من غير جهته. وأمّا إذا حصل من جهته فوجه الوجوب زائل؛ ولذلك نقول: إنه ـ تعالى ـ لا يلزمه بعد التكليف أن يعرِّف ما يمكننا أن نكسب المعرفة به، ولا يلزمه أن يعطينا من الآلات ما يمكننا تحصيلُه.

وإذا صحَّ ذلك فيجب أن يُنظَر. فإن صحَّ حصول ما به ينقطع التكليف من غير جهته تعالى زال الوجوب، ومتى لم يحصل ذلك وجاء الوقت الذي لم يكلّف ـ تعالى ـ إلّا إليه فلا بدّ من أن يفعل ما يزول به التكليف. وهو مخيَّر في الأفعال التي يقع بها بكل واحد منها هذا المعنى. فهذه الجملة تُسقِط ما أوردناه من السؤال.

[شُبهة الوقت]

فإن قيل: خبِّرونا عن الوقت[1] الذي إليه ينتهي تكليفه، أليس يحسُن من القديم تعالى أن يبتدىء فيكلِّف في تلك الحال؟ قيل له: إن لم يكن التكليف مَفْسدة حَسُن ذلك منه، وله ألَّا يكلّف لأنه ـ تعالى ـ متفضِّل. فإن قيل: فلو بقَّاه على ما هو عليه ولم يكلِّفه ما الذي كان يقبح؟ قيل له: قد بيَّنَّا أنه يجب عليه أن يقطعه عن التكليف إن لم يحصل ما يوجِب انقطاعه من غير جهته، ومتى لم يُرِد تكليفه في المستقبل فلا بدَّ من أن يفعل ما به ينقطع التكليف، فلو لم يفعله كان مُخِلّا بالواجب؛ كما لو لم يفعل التمكين مع بقاء التكليف كان هذا حاله. ولا يمتنع أن يجب الواجب عليه بشرط. وليس لأحد أن يقول: كيف يجب عليه ـ تعالى ـ أن يقطع التكليف بشرط ألَّا يكلِّف في المستقبل كما ليس لأحد أن يقول: هلَّا وجب التمكين وإن لم يكن مكلّفًا؛ لأن التمكين إنما وجب بشرط بقاء التكليف، وإحداث ما يخرج به عن صفة المكلّف إنما يجب بشرط ألّا يستمرّ التكليف، وهذا كثير في الأصول، هذا

(١) راجع الحاشية (٣) صفحة ٢٦ من هذا الجزء.

وتكليفه له ـ تعالى ـ دائمًا إنما لا يصحّ على الحقيقة لأنه يقتضي وجود إرادات لا نهاية لها في حال واحدة؛ وذلك يستحيل؛ لأنه ـ تعالى ـ على ما بيَّنّاه في باب الإرادة لا يصحّ أن يريد من العبد الأفعال على الجملة مع علمه بأنها منفصلة، ولأن التكليف يقتضي كونه مُريدًا لما كُلِّف منفصلًا، وإذا صحَّ ذلك وكان إرادته لأن يؤدّي ما كلّف دائمًا يستحيل حصولها فيجب بُطلان هذا القول، وليس وراءه إلا أن يقال: فلو أراد تكليفه الأوقات الكثيرة المنقطعة التي تكليفه في بعضها فساد أو مَقْطعة له عن المنافع كيف كانت الحال. وقد تقدَّم جواب ذلك لأن إرادة الفعل منه في تلك الحال يقبح وإن حَسُن في سائر الأحوال لأنه لا يصحّ أن يقال: إنه يقبح منه ـ تعالى ـ أن يجعله بصفة المكلَّف في تلك الحال ولا وجه يقتضي قبحه فلذلك صرفنا القبح إلى التكليف الأول لو وقع على هذا الوجه، وجعلنا في وقت انقطاع التكليف قطعه بعض الأفعال لازمًا بالتكليف.

[شُبهة الحظَّين]

فإن قيل: هلَّا جوَّزتم أن يُديم ـ تعالى ـ تكليفه ويبتّه مع ذلك فيحصل له كِلا الحظَّين: الثواب على ما سلف من التكليف، والتكليف الذي يستحقّ به زيادة الثواب فما الذي يمنع من اجتماعهما ولا تنافي بينهما لأن الثواب يحصل مِن قِبَله ـ تعالى ـ (فأمَّا إذا ما كلّف من قبل المكلَّف) قيل له: إن الثواب لو صحَّ أن يجتمع مع التكليف لوجب صحّة ما سألت عنه لكنه لا يجوز أن يجتمع معه وإن كان مقدورًا على ما نبيِّنه من بعد. وفي ذلك بُطلان ما سألتَ عنه.

فصل في أن توفير كلّ ما يستحقّه المكلَّف من الثواب والعقاب مع بقاء التكليف لا يصحّ

قد بيَّنّا من قبل أنه لا يجوز أن يكون العبد مكلَّفًا مع الإلجاء، وكشفنا القول فيه فإذا ثبت ذلك فلو أنه ـ تعالى ـ أثابه في حال التكليف لاقتضى ذلك كونَه ملجأ إلى فعل الطاعة التي استحقّ بها ذلك الثواب، وذلك يزيل التكليف. يبيِّن ذلك أن مَن شاهد مثل نعيم أهل الجنَّة ثم قيل له: إن أدمتَ الصلاة

أُعطيت ما شاهدت فلا بدّ من أن يصير مُلْجَأ إلى فعل الصلاة ليجتلب بها هذه المنافع الحاضرة، وذلك يؤدّي إلى ألَّا يستحقّ ذلك الثواب بهذه الصلاة، وهو الذي أردناه بقولنا: إن توفير الثواب يُزيل التكليف.

[شُبهة العِوَض]

فإن قيل: أليس حصول ما يستحقّه من العِوَض بالفعل الشاقّ لا يُدخله في حدّ الإلجاء إلى الفعل فهلَّا قلتم بمثله في باب الثواب؟

قيل له: متى كان ذلك العِوَض ممّا يُدفع به الضرر العظيم أو عَظُم النفع به فإنه يَلحق بالإلجاء، وإنما لا يبلغ هذا الحدّ متى قلَّ ما فيه من النفع أو خفي ما يُدفع به من الضرر بالإضافة إلى ما في الفعل من الضرر، وليس كذلك حال الثواب، لأنه عظيم فلا بدَّ من أن يَقتضي الإلجاء إلى الطاعة، على ما قدّمناه.

[شُبهة الإلجاء]

فإن قيل: لو كان حصول الثواب يُلجئه إلى الطاعة لكان علمه به وإن كان مؤخَّرًا كمثله؛ لأن الأمور المُلجِئة لا تختلف بالحضور والتأخير؛ قيل له: ليس الأمر كما قدّرتَه؛ لأن الثواب إذا تأخَّر، وكذلك سائر المنافع لم يقتضِ الإلجاء لجواز التغيّر فيه. وليس كذلك حال الحاضر من النفع؛ لأنه يكسب الإلجاء لا محالة. يبيِّن هذا أن مخافة الجوع في المستقبل لا تقتضي كونه ملجأ في الحال إلى تحصيل ما يسُدّ به جَوْعته، وإن كان الجوع الحاضر يقتضي ذلك، ولا شيء آكد في الفصل بين المسألتين من علمنا من أنفسنا باختلافهما؛ ونحن نعلم زوال الإلجاء مع العلم بالثواب، ولو كان حاضرًا لحلّ محلّ اجتلاب المنافع الحاضرة في حصول الإلجاء.

[شُبهة الثواب]

فإن قيل: أليس لو قَدَّم ـ تعالى ـ بعض الثواب لم يقتضِ الإلجاء فكذلك القول في كله؛ قيل له: إن اليسير من النفع لا يقتضي من الإلجاء ما يقتضي الكثيرُ؛ وذلك بيِّن في الشاهد، على ما ذكرناه في العِوَض. فإن قيل: ألستم

تقولون في كل أمر يقتضي الإلجاء: إنه قد يجوز أن يحصل والإلجاء زائل؛ نحو قولكم: إنه ـ تعالى ـ لو ضَمِن لمشاهِد السَّبُع الثواب العظيم على وقوفه لزال الإلجاء، فهلَّا جوَّزتم أن يكون مكلَّفًا والثواب حاضرًا والإلجاء مع ذلك زائلًا بأمر يفعله تعالى؟

قيل له: إن الذي يُزيل الإلجاء في المنافع ما يقابلها من المضارّ، والذي يُزيل الإلجاء في المضارّ ما يُوفِي عليها من المنافع، ولا يصحّ في القديم ـ تعالى ـ أن يوفِّر الثواب على وجه يعرّفه أنه إذا ناله استحقّ مضارّ تُوفِي عليه. وإذا قَبحُ ذلك سقط ما سأل عنه وحلّ ذلك محلّ الإلجاء على الوجه الآخر، بأن يُعلمه ـ تعالى ـ أنه لو رام الفعل لمُنع منه في أنه لا يجوز أن يتغيَّر والحال هذه. فأمَّا إذا شاهده ولم يَعلمه له بل جوّزه لغيره فالجنس المُشاهَد حاصل والإلجاء زائل.

[شُبهة ثبوت الثواب لمشقَّة التكليف]

فإن قيل: هلَّا قلتم: إن ثبوت الثواب لمشقَّة التكليف يُزيله عن طريقة الإلجاء؛ قيل له: إذا كان ما يتكلَّفه يعلم أنه يؤدّيه إلى الغُنْم العظيم والزيادة فيه لم يؤثِّر فيما ذكرته، وإنما الذي يُزيل الإلجاء إلى اجتلاب النفع ما يوفي عليه من المضارّ، فأمَّا يسير المضرّة إذا اجتلب بها تلك المنفعة العظيمة فإنها لا تؤثّر في كونه ملجأ، كما أن ما يلحقه من السرور بالهرب من السبُع لا يؤثِّر في كونه مُلْجأ إلى الهرب.

والقول في العقاب يجري على نحو ما ذكرناه؛ لأنه ـ تعالى ـ لو أحضره العقاب على بعض معاصيه لألجأه ذلك إلى الامتناع من القبائح والإقدام على الواجب، وفي هذا زوال التكليف. وما سُئِل عن ذلك فالجواب عنه مثل ما تقدَّم.

[شُبهة الحدود على المصرّ]

فإن قيل: أليس قد أمر ـ تعالى ـ بإقامة الحدود على المصِرّ وذلك عقاب ولم يوجِب زوال التكليف لهلَّا صحَّ مُجامعة سائر العقاب للتكليف؟

قيل له: إن ما يُفعَل من الحدود يسير من كثير ممّا يستحقّه من العقاب، ومفعول في وقت يسير فلا يبلغ حالُه أن يقتضي الإلجاء. وليس كذلك لو فعل به جميع ما يستحقّه من العقاب في أوقات متوالية. وإذا جاز في مثل الحدود المتقدمة أن يتكلّفها الرجل لبعض الأغراض لم يمتنع أن يفعل به ولا يتغيَّر حاله في التخلية. ولا يجوز مع كمال العقل أن يُكَلَّف الرجل تحمّل العقاب كله على جهة التوالي لبعض الأغراض. وذلك يبيِّن الفرق بين الأمرين.

[شُبهة المُطيع]

فإن قيل: أليس من قولكم أن المُطيع يستحق بطاعته أن يُفعَل به الثواب فيما يليه من الأوقات حالًا بعد حال، فكيف يصحّ مع ذلك أن تقولوا: إنه ـ سبحانه ـ لو فعل ما يستحقّه كان لا يصحّ وهل ذلك إلا قول بتظليمه ـ تعالى ـ وأن له ألَّا يفعل ما وجب عليه؟ وبُطلان ذلك يُوجِب أن يوفّر الثواب في حال التكليف؟ قيل له: إنه وإن استحق الثواب بعد حال الطاعة ـ على ما ذكرناه ـ فله ـ تعالى ـ أن يؤخِّره عنه ويوفِّره عليه في الثواب في الآخرة؛ لأن في تأخير الواجب عنه مصلحة له من حيث يعود الحال لأجل تأخيره إلى أن يصير مستحِقًّا للثواب، ولو عجَّله لأدّى ذلك إلى زوال الحقّ أصلًا، ومتى حصل في تأخير الحقّ هذه المصلحة حَسُن تأخيرها بل وجب ذلك فيها.

ألا ترى أن وليّ اليتيم لو علم في بعض حقوق اليتيم أنه إذا تعجّله هلك وبطل لزمه تأخيره؛ لأن في تأخيره ثبوته، وفي تعجيله هلاكه. فلذلك اقتضت المصلحة تأخير الثواب عن المكلَّف، ولا يجب متى عرض في الحق ما يقتضي تأخيره أن يسقط أصلًا؛ لما قدَّمناه في حقّ اليتيم، ولما سنبيِّنه في الوعيد. فإذا صحَّ ذلك ثبت صحَّة الجمع بين القول باستحقاق الثواب معجَّلًا، وبين القول بأن توفيره مع التكليف لا يصحّ. وقد دلَّ شيخنا أبو عليّ ـ رحمه الله ـ على ذلك بأن قال: من حقّ الثواب أن يكون خالصًا من التكدير ولذلك يحسُن إلزام المشقّة له؛ لأنه لا بدّ من أن تَبِين حال الثواب من أحوال التكليف بأمر يقتضي حُسْن إلزام المشقّة لأجله، ولا قَدْر من النعيم تشوبه المضارّ إلا وقد يتحصَّل للمكلّف في الدنيا فيجب أن يكون الذي به يبين كونه خالصًا وصحة ذلك تُبْطِل القول بأنه يُجامع التكليف؛ لأنه يؤول إلى أنه غير خالص من الشوائب؛ لأن

التكليف مَشَاقّ فهو بمنزلة الآلام التي لو شابت الثواب لإزالته عن الوجه الذي استحق عليه، وأنت تجد ذلك مستوفًى في باب الوعيد إن شاء الله.

فصل في أن من حقّ التكليف ألاَّ يتعقبه الثواب والعقاب من غير تراخٍ

اعلم أنهما لو تعقّبا حال التكليف من غير فصل لاقتضى من الإلجاء ما قدّمناه؛ لأنه لا فرق بين المنفعة الحاصلة أو القريبة الحاضرة في أنهما يقتضيان الإلجاء. ولو قيل لمن هو في الجنة مُعاينًا الثواب: إن صلَّيت دام ما أنت فيه من الثواب لوجب كونه مُلْجَأ إليها. وكذلك لو قيل له وهو غير داخل إليها مع معرفته بحالها: إن صلَّيت وصلت إليها بعد يسير لَحَصَل مُلْجأً. وإنما يخرج عن هذه الطريقة بتأخير الثواب. فلذلك قلنا: إنه يجب أن يحصل بين حال التكليف وبين حال الثواب فترة يخرج فيها عن أن يكون مكلَّفًا ومُثابًا. والله ـ سبحانه ـ هو العالِم بالقَدْر الذي يزول به المكلَّف من حدّ الإلجاء ويكون هو الأصلح له في باب الطاعة؛ لأنه قد ثبت أنه لا يستحق الثواب بها إلَّا إذا فعلها لحُسنها في عقله، ومتى كان المستحقّ بها حاضرًا أو في حكم الحاضر فلا بدّ من أن يفعلها لاجترار المنافع أو للإلجاء، وفي ذلك إبطال استحقاق الثواب بها. وذلك يُوجِب زوال التكليف. والقَدْر من المدة الذي معه يصحّ أن يفعل الطاعة لحُسنها في عقله وتزول طريقة الإلجاء ممَّا لا يحقّه وإنما يعرف من ذلك ما قدّمناه من الجملة. وإنما صحّ خفاء ذلك علينا لأنه ممّا لا يؤثّر في التكليف وشروطه وإنما يجب أن يعلم ما يحتاج إليه في ذلك دون ما يختصّ القديم ـ تعالى ـ فلو قيل لنا: ما مقدار عدد القَدْر الذي يجب أن يُفعل في زيد المكلَّف لكان من جوابنا أن الذي نعلمه أنه لا بدّ من أن يَفعل فيه القدر الذي ينهض به في فِعل ما كُلِّف؛ فأمَّا معرفة عدد ذلك على التفصيل فممَّا لا حاجة بنا إلى معرفته؛ لأن الجهل به لا يُخلّ بما يحتاج إليه في التكليف، والقديم ـ تعالى ـ يجب أن يختصّ بذلك. فإن قيل: أفتقولون: إن قطع التكليف عن حال الثواب وتراخيه يجب أن يكون بأمر مخصوص كالفناء والموت أم تقولون: إنه يحسُن بأي شيء أراده ـ تعالى ـ؟ قيل له: إن القدر الذي ذكرناه يقتضي انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وتراخيه عنه لما ذكرناه، ولا

يقتضي أنه يجب أن ينقطع بأمر دون غيره، ولا يمتنع أن يُقال: إنه مُخَيَّر عند قطع آخر التكليف بين أن يفعل الموت أو الفناء أو غيرهما ممَّا يقوم مقامهما، وإن كان قد ثبت بالسمع أنه يفعل الفناء، ولو فعل الموت لكان السؤال فيه كالسؤال في الفناء الآن؛ لأن كل واحد منهما كصاحبه في حصول انقطاع التكليف به.

والذي نقطع به أن الواجب ألَّا يفعل الموت والفناء جميعًا لأن الجمع بينها يُوجِب كون أحدهما عَبَثًا لا فائدة فيه كما لا يفعل ـ تعالى ـ موتين لمثل هذه العلّة في المحلّ الواحد. وليس هذا من تقديمه ـ سبحانه ـ إماتة المكلّفين بسبيل لأن قطع ذلك بالفناء يوجب قطع سائر المكلَّفين عن تكليفهم من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها، ومن حيث كانت الإماتة مصلحة للباقين، وذلك لا يصحّ في آخر المكلَّفين لأنه لا معتبِر يصحّ مع فنائه وموته. فلو جَمَع ـ تعالى ـ بين الموت والفناء لوجب ما قدّمناه.

[مخالفة القاضي لأبي هاشم في الموت والفناء]

وهذا أولى مما مرَّ في كلام شيخنا أبي هاشم رحمه الله: أنه ـ تعالى ـ يُميته ثم يُفنيه وإن كان يجوز أن يُنصَر ذلك بأنه ـ تعالى ـ لما خبَّر عن إماتة جميعهم كان ذلك مصلحة للمكلَّفين وفي الفناء أيضًا مصلحتهم فلذلك حَسُن منه فعلهما جميعًا، وليس ذلك ممَّا قال رحمه الله من أن تقديم الفناء لا يحسُن بسبيل؛ لأنه قال ذلك من حيث لا يحصل فيه معنى من حيث لا يصحّ مع وجوده وجود المعتبرين، والخبر عن وجوده لا يحصل به المصلحة إلا من حيث يعلم ما يختصّ به في جنسه، وذلك لا يصحّ تقدم وجوده أم لا. وليس كذلك حال خَلْق الفناء آخرًا؛ لأن له تأثيرًا، فلا يمتنع أن يكون في العلم به وبما له من التأثير مصلحة كما يعلم حصول المصلحة بالميزان والصراط وإنطاق الجوارح وغيرها من حيث نعلمها الآن وإن كانت توجد في حال زوال التكليف.

وقد بيَّنَّا أن التكليف يقتضي وجود ما ينقطع به عن حال الثواب فيجُوز أن يفعل ـ تعالى ـ الفناء لهذه العلَّة وإن لم يقع به اعتبار؛ لأنه وجه يُخرِجه من

كونه عَبَثًا وليس كذلك لو قَدَّم خَلْقه لأنه لا وجه هناك يقتضي وجوب وجوده ولا فيه اعتبار ولا حال الخبر عنه في حال التكليف يتغيَّر. فإن قال: إنه ـ تعالى ـ إذا علم أن المُكَلَّف في المستقبل يصلح بأن يخبره عن أنه خَلَق الفناء من قبل حَسُن منه خَلْقه؛ قيل له: فيجب على هذا أن يحسُن منه خلق الأجسام وإن لم يخلق حيًّا لهذه العلّة فإن ارتكب ذلك لزمه أن يجب عليه تعالى تكليف ذلك المكلَّف الذي قدّم خلق الفناء لأجله؛ كما أنه تعالى لمَّا كلّف ولم يحسُن ذلك إلا مع علمه بالتمكين وجب التمكين وهذا يقتضي وجوب التكليف وأظن أن شيخنا أبا هاشم ـ رحمه الله ـ ذكر في خَلْق الفناء ما يُوجِب له مزيَّة على خلق سائر ما يقطع التكليف بأن قال: إن الذي له يجب حصولُ ما يقطع التكليف أنه أدعى للمكلَّف إلى أن يفعل الطاعة لحُسنها في عقله دون منفعة أو دفع مضرَّة؛ وكل ما كان قطع التكليف به بأمر أشدّ بعيدًا في العقول فيجب أن يكون أدخل في هذا الباب. وقد عُلم أن تصوّر عَوْد المُفْنَى أبعد من تصوّر عَود الميت حيًّا. فإذا صحَّ ذلك كان في الوجه الذي له يفعل أقوى، ولذلك كان فعله أولى. ومتى اعتلّ بهذا كان ما حكيناه عنه من أنه تعالى يفعل في آخِر المكلَّفين الموت ثم الفناء أقوى لأنه يجعل في الفناء فائدة سوى ما في الموت من المصلحة بالإخبار عنه. فأمّا على ما ذكرنا فالكلام فيه أبين لأنه ـ تعالى ـ إنما يفعل الفناء بقطع التكليف ولا يَجمع بينه وبين الموت في آخر المكلفين. ومتى قيل لنا: فلو جَمَع بينهما أو بين إحراز الفناء ما الذي كان يصحّ منه؟ فجوابنا ما قدّمناه من أن الواحد من ذلك يحسُن لِما فيه من المعنى وما عداه يقبح لكونه عَبثًا. وقد بيَّنَّا أن ذلك غير ممتنع في القبائح كما لا يمتنع في القُدَر إذا وجدت في المحل عند شيوخنا وزال بعض الصلابة أن يتبع بعضها دون بعض. وقد تقصَّينا ذلك في مسألة أمليناها وكشفنا ذلك بإيجاب الاعتماد أنه عند تكافؤ الاعتمادين المختلفين لا يولِّدان وإذا زاد أحدهما ولَّد الزائد لا بعينه وإذا جاز ذلك في الموجبات لم يمتنع مثله في القبائح إذا اقتضاه الدليل. ويجب على طريقتنا ألَّا يجوز قبل الفناء أن يفعل ـ تعالى ـ الموت؛ لأن فيه معنى، وإنما نذكر الموت ونريد به ما يقوم مقامه في قطع التكليف لأن الكلام في إثبات الموت غير بيِّن. وبعد الفناء لا يجوز أن يُعيد تعالى الأجسام غير حيَّة ومن غير أن يوجد معها

الحيّ على وجه ينتفع بها؛ لأن ذلك يُوجِب كونه عابثًا. فأما إذا حصل معها حيّ ينتفع بها إما تفضّلًا أو ثوابًا فقد زال وجه العَبَث عنه فيحسُن ذلك. فعلى هذه الطريقة يجب اعتبار هذا الباب.

وقد بيَّنَّا من قبل أنه ـ تعالى ـ لو لم يُعد المكلّف في حال ما تجب إعادته لكان مُخِلًا بالواجب لا أن هناك إثبات أمر قبيح. وإذا صحَّ أن فعل الفناء في باب الحكمة أولى من الموت لما قدّمناه فلو لم يفعله لكان الحال فيه مثل ما تقدم، ولحلّ ذلك كله محلّ ألّا يفعل بالمُثاب الثواب حالًا بعد حال أو الشهوة حالًا بعد حال في أنه يقتضي الإخلال بالواجب دون الإقدام على القبيح. فإن قيل: لو تراخى حال آخر التكليف عن سائر المكلَّفين ما الذي يمنع من أن يُثيبه بعد تكليفه ويُثيب سائر المكلَّفين لأنه لا يصحّ أن يقال في تلك الحال إنه مفسدة! ومتى خفي على المكلَّف متى يحصل الثواب لم يحصل في تكليفه فساد؛ كما لا يحصل ذلك إذا خفي عليه الفرق بين الصغائر والكبائر قيل له: ما قدّمناه قد اقتضى انقطاع حال الثواب عن حال التكليف وذلك يتناول حال المكلّف الواحد كما يتناول حال جميعهم فلذلك لم يجزِ ما ذكرته من حيث يخالف ما قدّمناه من الدليل على وجه الجملة فأمّا إذا حصل بعض التراخي فقد بيَّنَّا أنه لا دليل عليه.

[شُبهة ما رُوِي عن الأنبياء والشهداء وعيسى عليهم السلام]

فإن قيل: أليس قد رُوِي في الخبر أن الأنبياء أكرم على الله تعالى من أن يُبقيهم في الحفرة أكثر من أربعين يومًا، وثبت بالخبر في بعض الأنبياء أنهم رُفعوا إلى السماء، وثبت في الشهداء في كتاب الله تعالى مثل ذلك وكل هذا ينقض ما قدّمتم؛ قيل له: ليس فيما رُوِي أنهم يُثابون بعد أربعين يومًا، ولا يمتنع أن يحصل في بعض الأماكن النزهة في السماء، ويزول التكليف عنهم بالاضطرار ويتفضل عليهم حالًا بعد حال إلى وقت الثواب. فأما الكلام في عيسى وأنه رُفع فالأولى فيما ثبت في الخبر أنه مُكَلَّف، وإنما تغيّر به المكان؛ لأنه قد رُوِيَ أنه ينزل إلى الدنيا وصفته صفة المكلفين ولو كان تكليفه قد زال بالاضطرار لم يصحّ ذلك. والقول في الشهداء على نحو ما قدَّمناه أولًا. وهذه جملة مقنعة في هذا الباب.

فصل في بيان ما يجوز أن يُكَلَّف العبد من الأفعال وما لا يجوز

قد بيَّنَّا أنه لا يجوز أن يُكَلَّف ما إذا وقع وقع قبيحًا، وما إذا وُجد لم يكن له صفة زائدة على حُسنه. ومتى كان له صفة زائدة على حسنِه وكان معنى المشقَّة يحصل فيه وأحوال المكلَّف على ما قدّمناه حَسُن تكليفه. ولا مُعتَبر في هذ الباب أن يتعلّق بدِين أو دنيا؛ لأنه قد كلّف الإنسان اجترارَ المنافع ودفع المضار في نفسه وفيمن يمسّه أمره؛ كما كُلِّف ما يتعلق بأمر الدين. ولذلك يستحق الإنسان الذمّ إذا لم يفعل ما يتحرَّز به من المصائب في الدنيا؛ كما يستحق ذلك في باب الدين ولا يجوز أن يستحق الذمّ بألا يفعل الشيء إلا ومتى فعله يستحق المدح مع السلامة. فأمّا ما ينتفع به من الأكل والشرب فلا يخلو من أحد أمرين. إما أن يبلغ حدّ الإلجاء فلا يُكَلَّفه الإنسان؛ لِما قدّمناه، أو لا يختصّ بصفة زائدة على كونه حَسَنًا فلا يحسُن تكليفه لخروجه من أن يختصّ بمدح أو ذمّ، ولزوال معنى المشقَّة فيه. وقد بيَّنَّا أنه يجوز على جهة التوسّع أن يقال: إنه ـ تعالى ـ كلّف المرء ألَّا يفعل ما يشتهيه من القبيح أو ما شقَّ عليه الامتناع منه، وإن لم يكن مشتهِيًا.

فأمّا ما يُكرَه من المُكَلَّف وينهى عنه ويُكَلَّف الامتناع منه فلا بدَّ من أن يختصّ بصفة القبح، ولا قبيح يَحْصُل العبد ملجأ إلى ألا يفعله إلَّا ويجوز أن يتناوله التكليف لأن جميعه يتساوى في أنه يستحق الذمّ بفعله. ومتى لم يفعله على بعض الوجوه يستحق به المدح. ولا فرق بين أن يقبح لأمر يتعلق بالدنيا أو بالدِّين في هذه القضية؛ لأن العلة فيهما واحدة. وقد بيَّنَّا أن الغرض بالتكليف تعريض المكلّف للثواب، وأن من حق ما كُلِّفه على جهة الإيجاب أن يستحق بألا يفعل العقاب وإلَّا لم يحسُن من الحكيم إيجابه فإذا صحَّ ذلك فيجب في كل فعل له مدخل في استحقاق المدح عليه أن يجوز أن يتناوله التكليف. وما ليس هذا حاله لا يجوز أن يدخل تحت التكليف، وكل فِعْل له مدخل في باب استحقاق الذمّ به ولكونه غير فاعل له مدخل في باب المدح جاز أن يمتنع المُكَلَّف منه بالنهي والزَّجر.

فصل في الوجوه التي لاختصاص الفعل بها يحسُن دخوله تحت التكليف

اعلم أنه لا بدَّ من وجه يقتضي وجوبَه وإن كان واجبًا إمّا على جهة التخيير أو التضييق، ولا بدّ من أن يختصّ بوجه يقتضي كونه مُرادًا مُرَغَّبًا فيه كان تفضّلًا على الغير أو يختصّ بالمكلّف. ولا بدّ فيما كُلِّف ألا يفعله أو يتركه أن يختصّ بصفة تقتضي فيه كونه قبيحًا. وقد بيَّنَّا في صدر باب العَدْل أن الفعل لا يجوز أن يحسُن أو يقبح لوجوده ولحدوثه؛ لأن القبيح والحَسَن يتّفقان في ذلك؛ وإن اختصَّ أحدهما بما يفارق الآخر، وإنما يحسُن أو يقبح لصفة زائدة على حدوثه ووجوده فلا بدّ من اعتبار ذلك الحكم الزائد وقد بيَّنَّا أن ذلك يفارق ما يختصّ به الذوات من الأحوال الجارية مجرى الإنِّيَّات[(١)] الراجعة إلى الجملة أو المحلّ لأنه قد يقبح لأمر مُفارِق أو مُنتَفٍ أو لحال ترجع إلى الفاعل إذا كان له تعلّق بالفعل وإلى أمر متقدِّم أو متأخِّر. ولا يمتنع أن تؤثِّر هذه الوجوه في حكم الفعل حتى يحصل بحيث ليس لفاعله أن يفعله، ويستحقّ به الذمّ إذا فعله أو يؤثِّر فيه إن لم يفعله ولا يستحقّ الذمّ به بل يستحق به المدح إذا فعله، كما لا يمتنع أن يؤثِّر كونه عاقلًا في الأحكام التي يستحقّها بالأفعال وكونه غير مُحبَط في استحقاق المدح وكونه غير مُسيء في استحقاق الشكر. ويفارق ذلك العِلل المُوجِبة للأحكام. وهو بأن يلحق بالأحكام المتعلقة باختيار الفاعلين من حيث كانت راجعة إلى الفاعل أولى. ولا يحتاج إلى إثبات ذلك بالدلالة؛ لأن الأصول المتقرِّرة في العقول يُستَغنى فيها عن إقامة الدلالة.

وإنما نذكر ما نذكر لنبيِّن أنه غير خارج عن طريقة الأصول الصحيحة لئلا يعترضه مُعتَرِض فيقول: إذا لم يصحّ أن نبيِّن لقبح الفعل وحُسنه عِللًا موجِبة فيجب ألَّا يصحّ أن يقبح ويحسن إلَّا للأمر والنهي أو يجب أن يجري قبحها وحُسنها مجرى قبح ما لا يُستحلَى من الصور وحُسْن ما يُستحلَى منه. وقد كشفنا القول في ذلك من قبل.

---

(١) ما يرجع إلى التحقق والوجود، نسبة إلى (إن).

وجملة ما له يجب الواجب على المكلَّف لا يخرج عن أقسام ثلاثة: إمَّا أن يجب لصفة تختصّ به متى علم علّتها عقلًا علم وجوبه؛ نحو كونه ردًا للوديعة، وقضاء الدَّين، وشكرًا للمُنعِم مع زوال الإحباط. وإما أن يجب على طريق التحرّز من المَضَرَّة. ويدخل في ذلك الواجبات السمعية، لأنها تَجِب للمصالح ولحقيقة تعود إلى التحرّز من المَضَرَّة، وإن كان طريق العلم في السمعيّ يخالف طريق ذلك في العقليّ ويتحرّز من المضارّ ببعضه بوسائط وبعضه يتحرَّز بنفسه من المضارّ وببعضه يتوقَّى من مَضَرَّة هي في حكم الحاضرة وببعضه من مَضَرَّة آجِلة وكلّ ذلك لا يُخرِجه عن هذا القسم الواحد، أو يجب لأنه إرادة الفعل الذي وصفناه أو علم به أو تمكّن منه؛ لأن ما أدّى إلى الواجب حتى لا يصحّ أداؤه إلَّا معه واجب لا محالة.

وقد دخل فيما قدَّمناه ما يجب من حيث كان تركًا للقبيح في الشرع والعقل؛ لأن ذلك إنما يجب على جهة التحرّز من المَضَرَّة في الشرعيات خاصَّة. وليس ينكشف في العقليات ما يجب على هذا الوجه؛ لأن الأفعال القبيحة من جهة العقل قد يخلو القادر منها على كل وجه من غير أن يفعل له تركًا فأمّا ما يكلّف العبد من المُرَغَّب فيه فلا بدّ من أن يكون إمّا مختصًا بصفة تقتضي ذلك فيه من جهة العقل؛ نحو الإحسان والتفضّل، أو يكون لطفًا على طريق التسهيل وتقوية الدواعي، أو يكون متعلقًا بما هذا حاله من إرادة وغيرها. وأمَّا العلم به فربما يكون واجبًا؛ كما أن التمكين منه من فعله ـ تعالى ـ لا بدّ من أن يكون واجبًا. وأمّا القبائح التي يُكلَّف المرء ألَّا يفعلها فلا تخرج عن أقسام: إما أن يقبح لصفة تختصّ به؛ نحو كون الظلم ظلمًا والكذب كذبًا وإرادة القبيح كونها إرادة له إلى ما شاكل ذلك. وإما أن يقبح لما فيه من المَضَرَّة. ويدخل في ذلك القبائح الشرعية لأنها كلها إما أن تقبح لأنها مفسدة أو لأنها يُنافي وجودها مصلحة يعود حالها إلى أنها ضارَّة من حيث تؤدّي إلى مضرَّة أو يقبح لأنه يتعلق بما هذا حاله من القبائح وغيرها. وتفصيل هذه الجملة يطول وقد تقدَّم في أول باب العدل بيان بعضه، ونذكر فيما بعد بيان الباقي.

ولا يجب إذا وجب الفعل علينا أو قبح لما قدّمناه أن يجب على كل قادر لهذه الوجوه لأنه ـ سبحانه ـ لا يصحّ عليه اجتلاب المنافع ودفع المضارّ فلا

تصحّ هذه القسمة فيه لأنه قد يجب عليه الواجب لصفة تخصّه لأن الثواب يجب عليه لأنه في حكم الإنصاف الواجب علينا. وقد يجب عليه الواجب من حيث التزم فعله لأمر تقدم منه على ما قدّمناه في وجوب تمكين والألطاف عليه لتقدّم التكليف، ولا يجوز أن يجب عليه الواجب عندنا إلّا من حيث فعل ما وجب لأجله عليه الفعل وإن انقسم ذلك إلى ما قدّمنا من تمكين وألطاف ومن إثابة تجري مجرى الإنصاف وقضاء الحق. وقد بيّنّا أنه قد يجب على الواحد منّا الفعل على جهة المصلحة وأن ذلك إنما يجب لتكليف قد..... [(١)].

---

(١) كذا الأصل.

فهرس المحتويات

الباب الأول
الكلام في الآجال

الباب الثاني
الكلام في الأرزاق

الباب الثالث

الكلام في بيان وجه الحكمة في ابتدائه تعالى الخَلْق وما يتَّصل بذلك

الباب الرابع
الكلام في وجه الحكمة في التكليف وما يتّصل بذلك